إيزايا برلين

الحُرِّيَّة

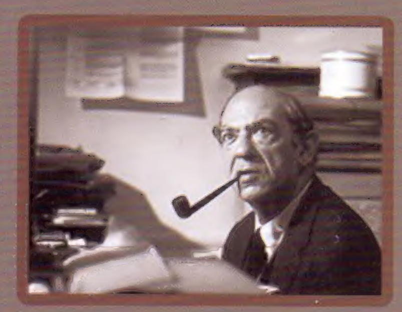
خمس مقالات عن الحُرِّيَّة

تحرير: هنري هاردي

ترجمة: يزن الحاج







يدفع إيزايا برلين مفهوم الحريّة إلى آفاق أبعد من حصرها في أشكال من الحقوق، أو الممارسة السياسية أو الإقتصادية أو الإجتماعيّة، وأبعد من كونها مسألة شخصية تتعلّق بالأفراد أو بكل فرد على حدة، ذلك أن الحريّة ليست مجرّد قرار يتخذه المرء، لأنها تحتاج إلى توفّر شروط ممارستها، في حين أن شروط ممارستها المرتبطة بالمجتمع وبالقوانين، مهما بلغت هذه الشروط تبقى قاصرة عن تلبية طموحات الحريّة الشخصيّة. كما أن الحريّة الشخصيّة لا يمكنها الانفلات من القوانين ومن المجتمع مما يجعلها غير متلائمة مع شروط الحرية نفسها.

ويرى برلين أن الحريّة كقيمة أسمى مرتبطة بقيم لا تقل أهمية عنها مثل: العدالة والسعادة والحبّ.. ولكن مع ذلك، «ليس ثمة مكسب من جعل الحريّة متلائمة، في أيّ من معانيها، مع هذه القيم، أو مع شروط الحريّة، أو عبر مزج أنماط من الحريّة معاً».

وإذا كان برلين يدافع في هذا الكتاب عن الحريّة الفرديّة (أو الشخصية) باعتبارها الانجاز الإنساني الأهم ويواجه كل أفكار الشمولية والحتمية بأسسها الفلسفيّة والدينيّة، باعتبارها معيقة للحريّة. فإنه يرى أنه لا يوجد نموذج كلّي للحريّة، أو صيغة مفضّلة للحرية الشخصيّة أو المجتمعية. والحريّة ليست القيمة الوحيدة التي بإمكانها، أو ينبغي بها، تحديد السلوك، كما أن اعتبارها غاية أمرٌ شديد التعميم «إذ يمكن لحريّة أن تجهض أخرى، ويمكن لحريّة أن تواجه عقبات، أو تفشل في خلق شروط تجعل حريات أخرى، أو درجة أكبر من الحريّة، أو حريّة أشخاص آخرين، أمراً ممكناً».

إن المعنى الأساسي للحريّة هو التحرّر من القيود، ومن السجن، ومن الخضوع لآخرين وكل ما يتبقّى هو توسيع لمجال المعنى، أو مجاز. إن النضال من أجل الحريّة يعني السعي لإزالة العقبات التي تمنع ممارستها، والصراع من أجل الحريّة الشخصيّة يعني السعي إلى كبح التدخّل والاستغلال، والاستعباد ومن طرف أشخاص غاياتهم خاصة بهم، وليس بالضحيّة.

تصميم الغلاف نجاح طاهر


ISBN 978-9938-886-54-2



الحُرِّيَّة

خمس مقالات عن الحريّة

الناشران

- المركز القومي للترجمة : تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث
- دار التنوير للطباعة والنشر

العدد: ٢٢٢١

الحرية: خمس مقالات عن الحرية

تأليف: إيزايا برلين

تحرير: هنري هاردي

ترجمة: يزن الحاج

اللغة: الإنكليزية

الطبعة الأولى: 2015

هذه ترجمة كتاب

Acknowledgement:

LIBERTY, SECOND REVISED EDITION" was originally published in English in 2002. This translation is published by arrangement with Oxford University Press".

للمركز القومي للترجمة: شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة
هاتف: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
ودار التنوير للطباعة والنشر : القاهرة-وسط البلد-19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)
الدور 8-شقة 82 هاتف: 0020223921332 بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com



خمس مقالات عن الحريّة

تـأليـف: إيزايا برلين

تحـريـر: هنري هاردي

ترجمة: يزن الحاج





إهداء

إلى ذكرى ستيفن سبندر

1909 - 1995

الترقيم الدولي: ISBN 978-977-6483-16-3

رقم الإيداع: 26788 / 2014

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي، وتعريفه بها. والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم، ولا تعبر عن رأي المركز.

كان جوهر الحريّة كامنًا دومًا في القدرة على الاختيار كما تشاء، لأنك تتوق إلى الاختيار، غير مُكرَهٍ، غير مُرهَبٍ، وغير منجرفٍ في نظامٍ ضخمٍ ما؛ وفي حقّ المقاومة، في ألا تكون شعبويًّا، وأن تدافع عن قناعاتك لمجرّد كونها قناعاتك. تلك هي الحريّة الحقيقيّة، ومن دونها ليس ثمّة حريّةٌ من أيّ نوع، ولا حتى توهُّمها.

إيزايا برلين، [الحريّة وخيانتها][1]

(1) London and Princeton, 2002, pp. 103-4.

أُلقيت المحاضرات التي تضمّ مواضيع كتاب الحريّة وخيانتها في العام 1952. (يستخدم برلين مفردتَيْ "freedom" و"liberty" تبادليًّا بالمعنى نفسه [حريّة])

مقدّمة

... l'on immole à l'êtres abstrait les êtres reels; l'on offer au peuple en masse l'holocauste du peuple en detail.

بنيامين كونستان، روح الفَتْح[1]

I

ظهرت أولى هذه المقالات الخمس في الدوريّة النيويوركيّة فورين أفيرز، في عددها الصّادر منتصف القرن [العشرين]؛ وصيغت المقالات الأربع الباقية في محاضرات. تتعامل [المقالات] مع مظاهر عديدة من الحريّة الفرديّة. وتهتمّ، أولاً، بتغيّرات هذه الفكرة أثناء الصّراعات الأيديولوجيّة لقرننا؛ وثانيًا، تهتم بالمعنى المُعطى لها في كتابات المؤرّخين، وعلماء الاجتماع، والكتّاب الذين يدرسون الافتراضات المسبقة ومناهج التّاريخ أو السوسيولوجيا؛ وثالثًا، بأهميّة تصوّرَيْن أساسيَّيْن للحريّة في تاريخ الأفكار؛ ورابعًا، بالجزء الذي أدّته الصّورة المثاليّة للحريّة الفرديّة في ذهن أحد أكثر أبطالها المكرّسين، جون ستيوارت مِلْ؛ وأخيرًا، بالعلاقة بين المعرفة والحريّة.

---

(1) «يُضحّى بالكائنات الحقيقيّة لصالح فكرةٍ تجريديّة؛ ويُقدَّم الأفراد قربانًا في محرقة للناس كمجموع شعب».

De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne, part 1, chapitre 13, "De l'uniformité": p. 169 in Benjamin Constant, *Écrits politiques*, ed. Marcel Gauchet ([Paris], 1997).

أثارت أولى ورابعة وخامسة هذه المقالات قليلًا من التّعليقات. فيما حرّضت المقالتان الثّانية والثّالثة، بالنّسبة إلي، جدلًا واسعًا ومثمرًا. وبما أنّ بعضًا من معارضيّ قدّموا اعتراضاتٍ بدت لي وثيقة الصّلة ومنصفةً في آن، سأشرح بشيء من التوضيح المواضع التي اتُّهمت فيها بالخطأ أو الغموض؛ أما الانتقادات الأخرى (كما آمل أن أُبيّن) فقد بدت لي خاطئة. إذ شنّ بعض أشرس منتقديّ الهجوم على آرائي من دون إيراد حقائق أو حجج، أو نسبوا إليّ آراءً لا أدعمها؛ وبرغم أنّ هذا الأمر قد يعود أحيانًا إلى افتقاري للوضوح، لا أظن بأنني مُرغَم على نقاش، أو حتى تفنيد، مواقف بدت لي، في بعض الحالات، عبثيّةً كتلك التي يقومون بها بوجه من يعاديهم[1].

يمكن اختزال النقاط الأساسيّة بين منتقديّ الفعليّين وبيني، إلى أربعة مواضيع مستقلّة: أولا، الحتميّة وارتباطها بأفكارنا عن البشر وتواريخهم؛ ثانيًا، موقع أحكام القيمة، وخصوصًا الأحكام الأخلاقيّة في التّفكير التاريخيّ والاجتماعيّ؛ ثالثًا، الإمكانيّة والرغبة بتمييز ما سماه الكتّاب الحديثون الحريّة «الإيجابيّة» عن الحريّة «السلبيّة»، في مضمار النظريّة السياسيّة، وارتباط هذا التّمييز بالفارق الأعمق بين الحريّة وشروط الحريّة، علاوةً على مسألة ماهيّة الشيء الذي يجعل الحريّة، أيًا يكن نوعها، تستحق فعليًّا السعي من أجلها أو امتلاكها؛ وأخيرًا، قضيّة الأحاديّة لوحدة أو تناغم الغايات البشريّة. ويبدو لي أنّ التّفريق غير المرغوب به المُطبَّق أحيانًا بين الحريّة «السلبيّة» والغايات التي تبدو أكثر إيجابيّةً، أي، اجتماعيّةً وسياسية بحيث يسعى من أجلها البشر -كالوحدة، والتّناغم، والسّلام، والتّوجيه الذاتيّ العقلانيّ، والعدالة، والإدارة الذاتيّة، والنّظام، والتّعاون في السّعي من أجل المقاصد المشتركة- يجد جذوره، في بعض الحالات، في عقيدةٍ قديمة تكون كلّ الأشياء المحمودة فعليًّا فيها مرتبطةً ببعضها في كيانٍ كليٍّ مفردٍ كامل؛ أو، في الحدّ الأدنى، ألا تكون متنافرة.

---

(1) لم أُخضع النصّ لأيّ تعديلٍ جذريّ، بل أجريتُ عددًا من التّعديلات بهدف توضيح بعض النّقاط المحوريّة التي أسيءَ فهمها من النقّاد والمراجعين. أنا شديد الامتنان لستيوارت هامبشاير، هـ. ل. إيه. هارت، توماس ناغل وباتريك غاردنر للفتهم انتباهي إلى الأخطاء ومواضع الغموض. وقد قمتُ ما بوسعي لتصحيحها، مع أنني واثقٌ من أنني لم أرضِ هؤلاء النقّاد البارزين والمُعِينين.

وهذا يستلزم النّتيجة المنطقيّة بأنّ تَحَقُّق النموذج المتشكّل من تلك الأشياء هو الغاية الفعليّة الوحيدة لكل النّشاطات العقلانيّة، عموميّةً كانت أو خصوصيّة. وفيما لو تبيَّن بأنّ هذا الاعتقاد زائفٌ أو مشوَّش، قد يؤدّي هذا الأمر إلى تدمير أو إضعاف أساس معظم فكر ونشاط الماضي والحاضر؛ أو، في الحدّ الأدنى، التأثير في تصوّرات، وقيمة، الحريّة الشخصيّة والاجتماعيّة. ولذا، فإنّ هذه القضيّة، هي أيضاً، وثيقة الصّلة وجوهريّة في آن.

فلأبدأ بالمسألة الأكثر احتفاءً في تأثيرها في الطّبيعة البشريّة: أي، الحتميّة، سواء كانت عرَضيّةً أم غائيّة. لم تكن أطروحتي، كما تمّ عرضها من قبل أكثر منتقديّ شراسةً، تقول إنّ من المؤكّد (وهذا أقلّ مما يمكنني إظهاره) أنّ الحتميّة زائفة؛ لمجرّد كون الحجج الداعمة لها ليست حاسمة؛ وبأنّه في حال أصبحت اعتقادًا مقبولًا على نحو واسع، ودخلت نسيج الفكر والسلوك العام، فإنّ استخدام معنى مفاهيم وكلمات محوريّة في الفكر البشريّ سيصبح ميّتًا، أو ستتمّ التضحية به بقسوة. إذ إنّ هذا الأمر يستلزم النتيجة المنطقية بأنّ الاستخدام الحاليّ لهذه الكلمات والمفاهيم الأساسيّة يشكّل دليلًا، لا على أطروحة أنّ الحتميّة زائفة، بل على فرضيّة أنّ كثيرًا من المؤمنين بهذه العقيدة نادرًا ما يطبّقون ما يعِظون به، في حال طبّقوا ذلك أصلًا، ويبدون (في ما لو كانت أطروحتي صحيحة) غير مدركين لما يبدو، ظاهريًا، افتقارًا للتّناغم بين تنظيرهم ومعتقداتهم الفعليّة، كما يُعبَّر عنها في ما يقولونه أو يفعلونه. وعلى حقيقة أنّ مسألة الإرادة الحرّة قديمةٌ قِدَم الرواقيّين على أقل تقدير؛ وأنّها شغلت الناس العاديّين والفلاسفة المتخصّصين في آن؛ والتي من الصّعب صوغها بوضوح حقيقةً؛ وأنّ النّقاشات القروسطيّة والحديثة بشأنها، برغم إنجازها لتحليلٍ أكثر جودة لجملة المفاهيم المرتبطة بها، لم تُقدّم لنا، أساسًا، أيّ حلٍّ حاسم؛ وبأنّ بعض النّاس يبدون حائرين بشكلٍ طبيعيٍّ حيالها، فيما يعتبر آخرون مثل هذا التّعقيد مجرّد ارتباكٍ سيزيله حلٌّ فلسفيٌّ فعّال – كلّ هذا يعطي الحتميّة مكانةً فريدةً بين المسائل الفلسفيّة.

لم أقم، في هذه المقالات، بأيّ محاولةٍ منهجيّة لمناقشة إشكاليّة الإرادة الحرّة على هذا النّحو؛ إذ جعلت تركيزي مُنصبًّا على صلتها بفكرة السببيّة في التاريخ. وهنا، لا يسعني سوى أن أُعيد صوغ أطروحتي الأصليّة التي يبدو لي جليًّا أنّ الدفاع عنها

غير متّسق، أي، من جهة، أنّ كلّ الأحداث محتّمٌ عليها، بشكلٍ كليٍّ، أن تكون كما هي عليه بفعل أحداث أخرى (أيًا تكن حالة هذا الطّرح)[1]، ومن جهة أخرى، أنّ البشر أحرارٌ في الاختيار بين مسارَيْن ممكنَيْن للفعل على الأقل - أحرارٌ لا بمجرّد كونهم قادرين على فعل ما اختاروا فعله (ولأنهم اختاروا فعله)، بل كذلك بمعنى عدم وجود حتميّةٍ لاختيار ما اختاروه بفعل أسباب خارجة عن سيطرتهم. وفيما لو قبلنا بأنّ كلّ فعلِ إرادةٍ أو اختيارٍ محتومٌ كليًّا بمقدّماته الخاصّة، إذًا (وبرغم كلّ ما قيل ضدّه) لا يزال يبدو لي بأنّ هذا الاعتقاد متعارضٌ مع فكرة الاختيار التي يعتنقها الناس العاديّون والفلاسفة حينما لا يدافعون بشكلٍ واعٍ عن وضعٍ حتميّ. وبتخصيصٍ أكبر، لا أرى أيّة وسيلةٍ لبلوغ حقيقة أنّ عادةَ تقديم مديحٍ ولومٍ أخلاقيّ، وتهنئة وإدانة الناس على أفعالهم، باعتبارهم مسؤولين أخلاقيًا عنها، أي أنهم لم يكونوا بحاجةٍ لفعل ما فعلوه (بسياقٍ ما من «قدرة» و «حاجة» لا يكون منطقيًا أو قانونيًا كليًا، ولكن في السّياق الذي يُستخدَم فيه هذان المصطلحان في الخطاب الإمبريقي الاعتياديّ لناس الشارع والمؤرّخين على حد سواء)، يمكن تقويضها من خلال الإيمان بالحتميّة. لا شك بأنّ هذه الكلمات بذاتها يمكن أن يستخدمها الحتميّون للتعبير عن احترامهم أو ازدرائهم لصفات البشر أو أفعالهم؛ أو للتشجيع أو الرّدع؛ ويمكن تعقّب وظائف كهذه حتى السنوات الأولى للمجتمع البشريّ. وبكلّ الأحوال، وبعيدًا عن افتراض حريّة الاختيار والمسؤوليّة، في السّياق الذي استخدم فيه كانْط هذه التعابير، فإنّ إحدى الطرق، على الأقل، في الاستخدام الطبيعيّ الحاليّ لها - كما كانت عليه من قبل - قد انتهت.

من الواضح بأنّ الحتميّة تسحب الحياة من مجال كامل من التّعبيرات الأخلاقيّة. قلّةٌ قليلة من المدافعين عن الحتميّة وضعوا أنفسهم أمام مسألة ما يتضمّنه هذا المجال و(سواء كان الأمر مرغوبًا به أم لا) ما الأثر الذي سيتسبّب به محوه على فكرنا ولغتنا. وبذا، أؤمن بأنّ أولئك المؤرّخين وفلاسفة التاريخ القائلين بعدم إمكانيّة تعارض

---

(1) يبدو هذا الأمر مثل عبارةٍ شاملة عن طبيعة الأشياء. ولكنّه يكاد لا يبدو إمبريقيًا بشكلٍ واضح، إذ ما نوع التّجربة الذي يصلح كدليلٍ ضده؟

المسؤوليّة والحتميّة مخطئون، إنْ صحَّ وجود صيغةٍ فعليّةٍ من الحتميّة أو لم يصح[1]؛ ومجددًا، وبصرف النظر عمّا إذا تمّ تبرير صيغةٍ ما من الإيمان بحقيقة المسؤوليّة أم لا، فإن ما يبدو واضحًا هو أنّ هذين الاحتمالين يمنع أحدهما الآخر: قد يبدو الاعتقادان خاطئَيْن ولكن لا يمكن أن يكون كلاهما صحيحَيْن. لم أحاول الحكم بين هذين الاحتمالين؛ فقط للتأكيد على أن الناس، في جميع الأوقات، سلّموا بوجود حرية الاختيار في خطابهم الاعتياديّ. بل أُحاجج كذلك بأن الناس إذا اقتنعوا فعليًا بخطأ هذا الاعتقاد، فإنّ مراجعة وتحويل الاصطلاحات والأفكار الأساسيّة التي يستلزمها هذا التحقّق ستكون أعظم وأكثر إقلاقًا مما قد يحقّقه معظم الحتميّين المعاصرين. لم أبحث في أبعد من هذا الأمر، ولا أنوي فعل ذلك الآن.

إن القول إنّني اعتزمتُ إظهار أنّ الحتميّة زائفة – وهو ما استند إليه معظم النقد الموجَّه إلى كلامي – لا أساس له من الصحة. يتوجّب عليّ قول هذا مع بعض التأكيد، لأنّ بعض منتقديّ (إي. هـ. كار خصوصًا) يصرّون على أن ينسبوا إليّ ادّعاءً بأنني دحضت الحتميّة. ولكنّ هذا، مثل أيّ رأي آخر نُسب إليّ، خاصةً وأنّ للمؤرّخين واجبًا إيجابيًا في التأويل الأخلاقيّ، موقفٌ لم أدافع عنه أو أؤكده، وهي نقطة سأعود إليها لاحقًا. بتحديدٍ أكبر، تم اتّهامي بالخلط بين الحتميّة والجبريّة[2]. ولكن هذا، أيضًا، سوء فهم كليّ. أفترضُ أنّ ما تعنيه أو تتضمّنه الجبريّة هو أنّ القرارات البشريّة مجرّد مصادفاتٍ ثانويّة وظواهر مُصاحبة، عاجزةٌ عن إنشاء أحداثٍ تأخذ مسارها الغامض بمعزلٍ عن الرغبات البشريّة. ولكنّني لم أتّهم أيًّا من منتقديّ بتبنّي مثل هذا

(1) ما نوع هذا التّعارض – منطقيّ، أو مفهوميّ، أو سيكولوجيّ أو غيره من الأنواع – هو سؤال لا أقدّم إجابة له. إذ، بالنّسبة إليّ، تبدو العلاقات بين المعتقدات الفعليّة والمواقف (أو المعتقدات) الأخلاقيّة – بمنطقيّة هذا الأمر وسيكولوجيّته – بحاجةٍ إلى مزيدٍ من الاستقصاء الفلسفيّ. وتبدو لي الأطروحة القائلة بعدم وجود علاقة منطقيّة وثيقة الصّلة، أيّ، مثلًا، التّقسيم بين الواقع والقيمة المنسوب إلى هيوم، غير معقول، وتدلّ على وجود مشكلة، لا على حلٍّ لها.

(2) انظر:

A.K. Sen, "Determinism and Historical Predictions, *Enquiry* (Delhi) 2 (1959), 99-115.

وكذلك:

Gordon Leff in *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism* (London, 1961), pp. 146-9.

الرأي اللامعقول. إذ تشبّث معظمهم بـ «الحتميّة الذاتيّة» - وهي العقيدة التي تلعب من خلالها شخصيات البشر، و«بُنى الشخصيّة»، والعواطف، والمواقف، والخيارات والقرارات والأفعال التي تنتج عنها دورًا كاملًا في ما يحدث، ولكنّها بذاتها نتائج لأسباب، نفسيّة وماديّة، اجتماعيّة وفرديّة، تكون بدورها نتائج لأسباب أخرى، وهكذا دواليك، في تسلسل غير منقطع. وبحسب أكثر صيغةٍ معروفةٍ من هذه العقيدة، أكون حرًا حينما أستطيع فعل ما أتمنّاه، و، ربما، اختيار أيٍّ من مساريْ الأفعال الذي ينبغي عليّ المضيّ فيه. ولكنّ خياري بحدّ ذاته محتومٌ سببيًا؛ إذ لو لم يكن كذلك، فسيكون خيارًا عشوائيًا؛ وهذه البدائل تُرهق الاحتماليّات؛ إذًا، فإنّ وصف خيارٍ ما بأنه حرٌّ بمعنى أعمق، أي غيرُ مُسبَّبٍ أو عشوائيٌّ، مشابهٌ للتعبير عن شيءٍ لا معنى له. ويبدو هذا الرأي الكلاسيكيّ، الذي يلجأ إليه معظم الفلاسفة للتخلّص من مسألة الإرادة الحرّة، بالنسبة إليّ، مجرّد صيغةٍ أخرى للأطروحة الحتميّة العامة، وللتخلّص من المسؤوليّة بقدرٍ لا يقلّ عن ما تفعله صيغتها «الأقوى». وكان كانْط قد وصف هذه «الحتميّة الذاتيّة» أو «الحتميّة الضعيفة»، التي استند إليها كثيرٌ من المفكّرين، منذ صيغتها الأصليّة التي عبّر عنها الحكيم الرواقيّ كريسيبوس، بأنها «حيلة بائسة»[1]. وصنّفها وليم جيمس بكونها «حتميّة ناعمة»، وسمّاها، بقسوة شديدة ربما، «مستنقع تملّص»[2].

لا يمكنني فهم كيف أنّ بمقدور أحدٍ ما القول، عند الحديث عن هيلين، بأنّ الأمر لا يقتصر على وجهها الذي أطلقَ ألف سفينة، بل، كذلك، بأنها كانت مسؤولةً (وليست مجرّد متسبّبة فقط) عن حرب طروادة، فيما إذا كان السبب الوحيد للحرب شيئًا ليس نتيجة خيارٍ حرّ - أن تهرب مع باريس - لم تكن هيلين بحاجةٍ لفعله، بل مقتصرًا على جمالها الذي لا يُقاوَم. يسلّم سِنْ، في نقده الواضح والمُصاغ باعتدال، ببعض ما لا يسلّم به أنصاره - أي أنّ هناك عدم تناغمٍ بين بعض المعاني المرتبطة بمضامين

(1) Elender Behelf", in the *Critique of Practical Reason: Kant's gesammelte Schriften"* (Berlin, 1900-), vol. 5, p. 96, line 15.

(2) William James", The Dilemma of Determinism"p. 149 in his *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (New York etc., 1897).

الحُكم الأخلاقيّ الاعتياديّ من جهة، وبالحتميّة من جهة أخرى. كما يرفض القول إنّ الإيمان بالحتميّة يستلزم إلغاء إمكانيّة الحكم الأخلاقيّ العقلانيّ، على أساس إمكانيّة استخدام أحكام كهذه للتأثير في سلوك الإنسان، عبر عملها كمحفّزاتٍ أو معوّقات. وباصطلاحاتٍ مشابهةٍ بعض الشيء، يقول إرنست ناغل، في سياق حُكمٍ متّسمٍ بالوضوح والدقة، إنّه حتى في حال افتراض الحتميّة، يمكن للمديح، واللوم، وافتراض المسؤوليّة – عبر تأثيرها في الانضباط، الجهد، وما إلى ذلك – أن تؤثّر في السلوك البشريّ، بينما لن يكون بمقدورها (عمليًا) التأثير بهذا الشكل في عمليات الهضم أو دورة الدم للإنسان.

قد يكون هذه الأمر صحيحًا، ولكنه لا يؤثّر في القضية المركزية. إن أحكام القيمة الخاصة بنا – مدائح أو إدانات أفعال أو شخصيات الناس الميتين والراحلين – لا يتم التحضير لها بشكل منفرد، أو بشكل أساسيّ حتى، للتصرّف كأدواتٍ نفعيّة، لتشجيع أو تحذير أقراننا، أو كمناراتٍ للأجيال القادمة. وحينما نتحدّث بهذه الطريقة، لا نحاول مجرّد التأثير في فعلٍ مستقبليّ (بالرغم من احتماليّة كوننا، حقيقةً، نفعل ذلك أيضًا) أو لمجرّد صوغ أحكامٍ جماليّة بدرجةٍ ما – كما يكون عليه الأمر حينما نقيّم الجمال أو القبح، الذكاء أو الغباء، الكرم أو البخل عند الآخرين (أو في أنفسنا) – وهي خصائص نقوم فيها إذًا بمحاولة بسيطة للتّقييم استنادًا إلى مقياس قِيَم ما. وفيما لو قام أحدهم بمدحي أو ذمّي بسبب اتخاذي هذا القرار أو ذاك، لن أعمد دومًا للقول، إما «هكذا خُلقت؛ ولا أستطيع كبح نفسي عن التصرف بهذا الشكل»، أو «أرجو أن تتابع حديثك، إذ إنّ له أثرًا رائعًا عليّ: إنه يقوّي [أو يُضعف] تصميمي على الانخراط في الحرب، أو انضمامي إلى الحزب الشيوعيّ».

قد يكون لمثل تلك الكلمات، كتوقّع المكافآت والعقوبات، أثرٌ ما على السلوك بطرق مهمة، بحيث يجعلها مفيدة أو خطرة. ولكن ليست هذه هي النقطة المنشودة. بل إنها تتعلّق بما إذا كان مثل هذا المديح، أو اللوم، وغير ذلك مستحَقًّا، وملائمًا أخلاقيًا، أو لا. ويمكن للمرء بسهولة تخيّل حالة يمكن لنا فيها الاعتقاد بأنّ رجلًا ما يستحق اللوم، ولكن قد يكون للكلام بشأنه أثر سلبيّ، وبذا لا نقول شيئًا. ولكنّ هذا الأمر لا يغيّر استحقاقيّة الإنسان، التي، أيًا يكن تحليلها، تستلزم أنّه كان بإمكان

الشخص اختيار الطريق الآخر، ولكنّه لم يقم بفعل هذا. وفيما لو قلت إنّ سلوك شخصٍ ما محتَّمٌ بالفعل، وبأنّه كان عاجزًا عن التصرّف (الشعور، التفكير، الرغبة، الاختيار) بغير ما قام به، لا بدّ لي حينها من اعتبار أنّ هذا النوع من المديح أو اللوم غير ملائم لهذه الحالة. ولو كانت الحتميّة حقيقيّة، لن يكون لمفهوم الأهليّة أو الاستحقاق، كما يُفهمان عادة، أيّ تطبيق عمليّ. ولو كانت كلّ الأشياء والأحداث والأشخاص حتميّةً، فسيصبح المديح واللوم، بالنتيجة، فعليًّا، أدوات بيداغوجيّة صرفة – وعظيّة وتهديديّة. وإلا فإنها ستكون شبه–وصفيّة – تتدرّج في مسافة الابتعاد عن غايةٍ ما. تقوم بالتعليق على نوعية الناس، ماهيّتهم وما بإمكانهم تحقيقه وفعله، ويمكن لها، بحد ذاتها، تغيير تلك النوعيّة، فتُستخدَم فعليًّا كوسائل قصديّة تجاهها، كما يحدث حينما نكافئ أو نعاقب حيوانًا؛ دع عنك حقيقة أننا في حالة البشر نفترض إمكانيّة التواصل معهم، وهو ما نعجز عنه مع الحيوانات.

هذا هو جوهر الحتميّة «الناعمة» – التي تُسمّى عقيدة هوبز–هيوم–شْلِك. فيما لو استندت أفكار الاستحقاق، والأهليّة، والمسؤوليّة، وما إلى ذلك، إلى فكرة الخيارات التي لم يتسبّبوا بها بشكل كامل، فستكون تلك الأفكار، بحسب هذا الرأي، لا عقلانيّة أو لا متناغمة؛ وسيتمّ إقصاؤها من الأشخاص العقلانيّين. لقد اعتبر معظم شارحي سبينوزا بأنه أكّد هذا الرأي فعليًّا، واعتقد كثير منهم بأنه كان على حق. ولكن بصرف النظر عمّا إذا كان سبينوزا مؤمنًا بهذا الرأي أو لا، أو كان محقًّا في ذلك أو لا، فإنّ أطروحتي، أيًّا يكن تقاربها مع رأي سبينوزا، تقول إنّ معظم الناس، ومعظم الفلاسفة والمؤرخين، لا يتحدثون أو يفعلون كما لو أنهم يؤمنون بهذا الرأي. إذ لو كانت أطروحة الحتميّة مقبولةً حقيقةً، كانت ستشكّل اختلافًا جذريًّا، أيًّا تكن ظروف الأشخاص الساعين لأن يكونوا عقلانيّين ومتناغمين. يعمد سِنْ، باتّساق ونزاهة جليلين، إلى شرح أنّ الحتميّين، حينما يستخدمون لغة المديح واللوم الأخلاقيّيْن، يبدون مثل الملحدين المستمرين بذكر الله، أو العشّاق الذين يتحدّثون عن إخلاصهم «إلى الأبد»[1]؛ مثل هذا الحديث شديدُ الغلوّ ولا يُؤخذ بحرفيّته. ولكن هذا الأمر

(1) مصدر سابق (الهامش رقم 5)، ص 114.

يسلّم على الأقل (كما لا يفعل معظم الحتميّين) بأنه في حال أُخذت هذه الكلمات حرفيًّا، سيتوه شيء ما عن غايته. بالنسبة إليّ، لا أجد سببًا للاعتقاد بأنّ معظم أولئك الذين يستخدمون لغة كهذه، بتضمينها للاختيار الحر ضمن بدائل أخرى، سواء كان هذا في المستقبل أم الماضي، لا يعنون هذا حرفيًّا، بل بطريقةٍ غرائبيّة أو مجازيّة أو بلاغيّة. ويشير إرنست ناغل إلى أنّ الحتميّين الذين يؤمنون، مثل بوسّيه، بكليّة وجود، وكليّة معرفة، العناية الإلهيّة وسيطرتها على كل خطوة بشريّة، ألقوا، برغم ذلك، مسؤوليّة أخلاقيّة على عاتق الأفراد؛ وبأنّ مناصري العقائد الحتميّة – المسلمين، والكالفنيّين، وغيرهم – لم يحجموا عن إلقاء المسؤوليّة وعن استخدام ثريٍّ للغة المديح واللوم[1]. وكما يقول إرنست ناغل، فإنّ هذا الأمر صحيح بالفعل[2]. ولكن لا علاقة لهذا الأمر بموضوعنا: فحقيقة أنّ جميع المعتقدات البشريّة غير متوافقة ليست جديدة. إذ تشير هذه الأمثلة إلى حقيقة أنّ الناس يعتبرون بأنّ من الممكن اللجوء إلى الحتميّة نظريًا وإقصاؤها في حياتهم. فالجَبْريّة لم تتسبّب بأيّ سلبيّة لدى المسلمين، وكذلك لم تتسبّب الحتميّة بإضعاف قوة الكالفنيّين أو الماركسيّين، بالرغم من أنّ بعض الماركسيّين خافوا بأنها قد تفعل ذلك. تتناقض الممارسة أحيانًا مع الإيمان، أيًا تكن درجة الإخلاص في الاعتناق.

---

(1) *The Structure of Science*, pp. 603-4.

(2) انظر كذلك مجادلةً مشابهة وغير مقنعة أيضًا في المحاضرة الافتتاحيّة لسيدني بولارد في جامعة شيفيلد:

"Economic History — A Science of Society"*Past and Present, 03* (April 1965), 3-22.

إنّ معظم ما يقوله بولارد يبدو لي صحيحًا ومهمًا، ولكن رأيه، المدعوم بإشارة إلى التاريخ، بأنّ على مجاهرة الناس بالإيمان أن تتوافق مع ممارساتهم صادمٌ بشكل كبير، فيما لو اكتفينا بهذا التوصيف، حين يقوله مؤرخ. ويقترح ناغل(p ecneics fo erutcurts ehT. 206) بأنّ الإيمان بالإرادة الحرة يرتبط بالحتميّة بشكل مشابه للاعتقاد بأنّ الطاولة التي تمتلك سطحًا صلبًا مرتبط بفرضيّة أنها مكوَّنة من إلكترونات دوّارة؛ يجيب التوصيفان عن أسئلة بدرجات مختلفة، وبذلك فهما لا يتعارضان. هذا لا يبدو لي توازيًا ملائمًا. فالاعتقاد بأن الطاولة صلدة، صلبة، ساكنة، إلخ، لا يستلزم أية اعتقادات بخصوص الإلكترونات؛ وهو، من حيث المبدأ، متوافق مع أيّ عقيدة عنها: الدرجتان لا تتلامسان. ولكن فيما لو افترضت بأن رجلًا تصرّف بشكل حر، وعلمت لاحقًا بأنه قام بفعله ذاك لأنه «خُلق بهذا الشكل»، ولم يكن بإمكانه التصرف بطريقة مغايرة، فسأفترض، بالطبع، بأنّ شيئًا ما أؤمن به قد تم إنكاره.

يستطرد إي. هـ.. كار بشكل أكبر. يقول: «الحقيقة هي أنّ كل الأفعال البشريّة حرّة ومقرَّرة في آن، بحسب زاوية الرؤية التي ينظر منها المرء». ومجدّدًا: «البشر البالغون مسؤولون أخلاقيًا عن شخصيّاتهم»[1]. ويبدو لي هذا الأمر وكأنه سيقدّم للقارئ لغزًا غير قابل للحل. لو كان كار يعني أنّ بإمكان البشر تغيير طبيعة شخصيّتهم، بينما تبقى عناصر الماضي كما هي، هو إذًا يُنكر السببيّة؛ ولو كانوا عاجزين عن ذلك، وكانت الأفعال تُفسَّر تبعًا للشخصيّة، إذًا سيصبح الحديث عن المسؤولية (بالمعنى الاعتياديّ للكلمة، من حيث تضمّنها للّوم الأخلاقيّ) غير ذي معنى. وبلا شك، ثمّة معانٍ كثيرة لمفردة «يستطيع»؛ وقد تمّ تسليط الكثير من الضوء على هذا عبر تمييزات مهمّة من فلاسفة حديثين بارزين. وبالرغم من ذلك، لو لم أستطع، حرفيًا، جعل شخصيتي أو سلوكي على غير ما هي عليه عبر فعل الاختيار (أو نموذج بأكمله من أفعال مماثلة) الذي، بحد ذاته، لا يُحدَّد بشكل كلّيّ بعناصر الماضي السببيّة، لن يكون بإمكاني، بالنتيجة، فهم المعنى الطبيعيّ الذي يتمكّن فيه شخص عقلانيّ من إلقاء المسؤوليّة الأخلاقيّة عليّ سواء بحسب شخصيّتي أم سلوكي. وفي الحقيقة، فإنّ فكرة وجود كائن مسؤول أخلاقيًا هي، في أفضل الأحوال، فكرة ميثولوجيّة؛ وينتمي هذا الكائن الخرافيّ إلى فصيلة الحوريات والقنطور.

لقد عاشت معنا تفاصيل هذه المعضلة لأكثر من ألفيّتين، وسيكون من غير المجدي تجاهلها أو التقليل من شأنها بمجرد الطرح السهل بكونها معتمدة على زاوية الرؤية التي ننظر من خلالها إلى المسألة. لا يمكن لهذه الإشكاليّة، التي شغلت بال مِل (والذي أجاب عنها، في نهاية المطاف، بإجابة غامضة)، وكانت عذابًا استطاع وليم جيمس تناسيه بنتيجة قراءة رونوفييه فحسب، والتي لا تزال في مقدّمة أولويات اهتمام الفلاسفة، أن تُحيَّد بمجرد القول إنّ المسائل التي تكون الحتميّة العلميّة هي إجابتها مختلفة عن تلك التي تجيب عنها عقيدة الإرادة الطوعيّة وحرية الانتقاء بين الخيارات؛ أو أنّ هذين النوعين من المسائل يظهران في «مستويات» مختلفة، وبذا

---

(1) Edward Hallet Carr, *What is History?* (London, 1961), p.p. 89,95 in the paperback edition, Harmondsworth, 1964;

(إشارات الصفحات في هذه الطبعة مضافة بأقواس في الحواشي اللاحقة).

ستَنْتج إشكاليّةٌ زائفة من اضطراب هذه «المستويات» (أو التصنيفات المتوافقة). إنّ المسألة التي تكون الحتميّة واللاحتميّة، أيًا تكن درجات غموضهما، إجابتين متنافستين هي مسألة واحدة وليست مسألتين. ويعتبر نوع المسألة - إمبريقية، مفهوميّة، ميتافيزيقيّة، براغماتيّة، لسانيّة - ومخطط أو نموذج الشخص والطبيعة في الشروط المستخدَمة قضايا فلسفيّة كبرى؛ ولكن سيكون من غير الملائم مناقشتها هنا.

ومع ذلك، بما أنّ بعض اكثر الانتقادات حدّةً لأطروحتي أتت من فلاسفة مهتمّين بهذه القضيّة المحوريّة، لا يمكن تجاهلها بشكل كلّيّ. وبذا فإنّ جي. أ. باسمور[1] يقدّم اعتبارين ضدّي: (أ) إنّ مبدأ مراقب لابلاس، الذي يستطيع التنبّؤ بالمستقبل بكفاءة، بحكم أنّه يمتلك كل المعرفة المرتبطة بشروط وقوانين الماضي التي يحتاجها لأجل هذا الأمر، يعجز من حيث المبدأ عن التشكّل، لأنّ فكرة وجود لائحة شاملة بالحوادث السابقة لحدثٍ ما ليست مترابطةً منطقيًا؛ لا يمكننا القول عن أيّ مجموعة قضايا «هذه هي كل السوابق المطلوبة؛ الجرد مكتمل». هذا الأمر صحيح بشكل واضح. ومع ذلك، حتى لو تمّ تقديم الحتميّة بكونها ليست أكثر من سياسة براغماتيّة - «أنوي التصرّف والتفكير بافتراض أنّ لكلّ حدثٍ سببًا أو أسبابًا ملائمة محدّدة» - فهذا سيُرضي مطلب الحتميّ. وبرغم ذلك، فإنّ حلًّا كهذا سيتسبّب باختلاف جذريّ، إذ سيعمد بفعاليّة لانتزاع الحياة من أيّة فضيلة تتماشى مع مثل تلك الأفكار، كالمسؤوليّة، والقيمة الأخلاقيّة، والحريّة بالمعنى الكانْطيّ، وتقوم بذلك عبر طرق تترافق مع عواقب أخلاقيّة يعمد الحتميّون، كقاعدة، إما إلى الامتناع عن فحصها، أو التقليل من شأنها.

(ب) كلّما ازدادت معرفتنا بشأن فعلٍ يستحق اللوم أخلاقيًا لأول وهلة، ازداد مدى إدراكنا بأن الفاعل، مع أخذ الظروف، والشخصيات، ومسبّبات الماضي المرتبطة الخاصة، ممنوع عن اختيار الطرق المتعددة التي نظن بأنه كان سيتبنّاها؛ نشجبه بسهولة متناهية بسبب إخفاقه في أن يفعل أو يكون ما لم يستطع أن يفعله أو

(1) "History, The Individual, and Inevitability", *Philosophical Review 68* (1959),93-102.

يكونه. يقوم الجهل، وتبلّد الإحساس، والتهوّر والافتقار إلى الخيال بإخفاء المشورة وتعميتنا عن الحقائق الفعليّة؛ غالبًا ما تكون أحكامنا ضحلةً، ودوغمائيّة، ومُجامِلة، ولا مسؤولة، وظالمة، وهمجيّة. أتعاطف مع الاعتبارات الإنسانيّة والمتحضّرة التي ألهمت حُكم باسمور. ولقد نبع كثير من الظلم والقسوة من الجهل، والانحياز، والتعصّب ونقص الفهم التي كان يمكن تجنّبها. ومع ذلك، فإن تعميم هذا القول- كما يبدو لي بأن باسمور قد فعل- يعني الوقوع في مغالطة فهم كلّ شيء[1] القديمة برداء حديث ملطّف. و (كما يحدث لأولئك القادرين على النقد الذاتيّ الأصيل) لو كان ازدياد الاكتشاف عن أنفسنا يعني نقصان الميل لمسامحة أنفسنا، لمَ يتوجّب علينا افتراض أنّ العكس ينطبق على الآخرين، أي نحن فقط أحرار، فيما الآخرون مقيَّدون؟ إنّ الكشف عن العواقب السيئة للجهل أو اللاعقلانيّة شيء؛ أما الافتراض بأنّ هذه هي المصادر الوحيدة للسخط الأخلاقيّ فهو استقراء غير معقول؛ وقد تكون نابعة من افتراضات سبينوزا، ولكن ليس من الآخرين بالضرورة. وبحكم أنّ أحكامنا على الآخرين غالبًا ما تكون زائفة أو ظالمة، فإنّ هذا لا يعني أنّ على المرء الامتناع عن إطلاق الأحكام بشكل مطلق؛ أو، فعليًا، أنّ بإمكان المرء تجنّب فعل ذلك. وكذلك الأمر بخصوص منع كلّ الناس من العد، لأن بعضهم لا يتقن عملية الجمع.

ويهاجم مورتون وايت نقاشاتي من زاوية مختلفة بدرجة ما[2]. هو يسلّم بأنّ من غير الممكن للمرء، كقاعدة، أن يشجب (باعتبارها «خاطئة») الأفعال التي لم يكن يتمالك الفاعل نفسه عن اقترافها (على سبيل المثال، قتل بوث للنكولن، بافتراض أنّه كان مهيأً لاختيار اقتراف ذلك الفعل، أو اقترافه بكل الأحوال سواء اختار ذلك أم لا). أو، على الأقل، يعتقد وايت بأنّ ثمة قسوة في لوم شخص بسبب فعل محتَّم سببيًا؛ فهذا قاس، وظالم، ولكنه متناغم مع المعتقدات الحتميّة. إنّ بإمكاننا، بحسب افتراضه، تصوُّرُ ثقافة تكون فيها مثل هذه الأحكام الأخلاقيّة طبيعيّة. وهنا، سيكون

---

(1) (*tout comprendre*) بالفرنسيّة في الأصل.

(2) *Foundations of Historical Knowledge* (New York and London, 1965), pp. 275 ff.
لا يمكنني ادّعاء القدرة على أن أكون عادلًا هنا إزاء الأطروحة المعقدة والمثيرة التي يعرضها كتاب وايت النيّر. أطلب منه مسامحتي على الطابع المختصر لهذا الرد القصير.

ثمة قصور في تفكيرنا عند افتراض أن الضيق، الذي قد نشعر به عند توصيف الأفعال المحتّمة سببيًّا بكونها صحيحة أو خاطئة، هو أمر يشمل الجميع، وينبع من تصنيف أساسي يمتلك تجربة جميع المجتمعات الممكنة.

ويناقش وايت ما هو كامن في توصيف فعل ما بكونه «خاطئًا». أنا مهتم بتعابير مثل «يستحق اللوم»، «شيء لم يتوجّب عليك فعله»، «يستحق الشجب» - والتي ليس أي منها معادل لـ «خاطئ»، أو، بالضرورة، لبعضها الآخر. ومع ذلك، أتساءل ما إذا كان وايت، في حال التقى شخصًا مصابًا بهَوَس السرقة، سيعتقد أنّ من العقلانيّ القول له: «صحيح أنّك عاجز عن كبح نفسك عن السرقة، حتى ولو كنت تعتقد بأن من الخطأ فعل ذلك. ومع ذلك، يجب ألا تفعلها. حقيقةً، ينبغي أن تكبح نفسك عن اقتراف ذلك. ولو استمررت بهذا الفعل، سنصدر حكمًا بحقك لا على أنك مخطئٌ فحسب، بل تستحقّ اللوم الأخلاقيّ أيضًا. وسواء كان هذا سيردعك أم لا، فأنت تستحق ذلك اللوم بكل الأحوال». ألن يشعر وايت بأن ثمة شيئًا ما خاطئًا بشكل كبير في طرح كهذا، وبأن هذا لا يقتصر على مجتمعنا، ولكن في أيّ بلاد يكون فيها لمثل هذه التعبيرات الأخلاقية معنى ما؟ أو هل سيظن بأن هذا السؤال دليل على الخيال الأخلاقيّ القاصر لدى السائل؟ هل توبيخ الأشخاص بخصوص ما يعجزون عن تجنّب فعله أمر قاس وظالم فحسب، أم هو، مثل كل أشكال القسوة والظلم، لا عقلانيّ أيضًا؟ لو قلت لشخص خان أصدقاءه تحت التعذيب إنه لم يكن عليه فعل ذلك، وبأن هذا الفعل كان خاطئًا أخلاقيًا، برغم كونك مقتنعًا بأنه، في وضعه ذاك، لم يستطع منع نفسه من اختيار اقتراف فعله ذاك، وهل يمكنك، فيما لو ضغطنا عليك، إبداء أسباب لإصدارك ذلك الحكم؟ أي أسباب تلك؟ بأنك تمنّيت تغيير سلوكه (أو سلوك الآخرين) في المستقبل؟ أو أنّك تمنّيت إعادة النظر في نفورك؟

ولو كانت هذه هي كلّ الأسئلة، فإنّ الأسئلة التي ستمنحه العدالة لن تَرِد هنا على الإطلاق. ولكن، إذا ما تمّ إخبارك بأنّك، في حال لوم شخصٍ ما، ستكون غافلًا بشكلٍ ظالم أو شرير، لأنّك لم تكلّف نفسك بتمحيص الصعوبات التي كان ذلك الشخص يعانيها، والضغوط عليه، وما إلى ذلك، سيستند هذا التّوبيخ إلى افتراض أنّ ذلك الرجل، في بعض الحالات لا جميعها، كان يمكن له تجنّب الخيار الذي قمتَ

بإدانته، بشكلٍ أسهل بدرجةٍ ما من توقّعاتك، في سبيل الشّهادة، أو التّضحية بالبريء، أو بكلفةٍ أخرى يؤمن ناقدك بأنّك أنت، الواعظ، لا تملك حقّ المطالبة بها. وبهذا، فإنّ الناقد سيُصدر توبيخًا محقًّا لك بسبب الجهل أو القسوة المستحِقّة للّوم. ولكن إذا ما اعتقدنا حقًّا بأنّه كان مستحيلًا (سببيًّا) على ذلك الشخص اختيار ما كنت تفضّل أن يختاره، هل من المعقول القول إنّه كان يجب أن يختار ذلك بصرف النظر عن أيّ شيء؟ أيّ أسباب، من حيث المبدأ، يمكنك طرحها لإلقاء المسؤوليّة أو تطبيق قواعد أخلاقيّة عليه (مثل مبادئ كانْط التي نتفهّمها سواء قبلنا بها أم لا) بحيث لن تعتقد بأنّ من المعقول تطبيقها في حالة أشخاص الاختيار المُلزِم – المصابين بهَوَس السرقة، المدمنين الكحوليّين، وأشباههم؟ أين سترسم الخط الفاصل، ولماذا؟

لو كانت الاختيارات في كلّ هذه الحالات محتَّمةً سببيًّا، بصرف النظر عن تباين تلك الأسباب، كأن تكون في بعض الحالات متوافقة (أو متطابقة) مع استخدام العقل، ولا تكون كذلك في حالات أخرى، لمَ يكون اللوم عقلانيًّا في حالةٍ ما وليس [عقلانيًّا] في الأخرى؟ سأُقصي الحجّة النفعيّة للمديح أو اللوم أو التهديدات أو المحفّزات الأخرى لأن وايت، وهو محقٌّ في نظري، عمد إلى تجاهلها أيضًا للتركيز على الجوهر الأخلاقيّ للّوم. ولا يمكنني فهم لمَ يكون الأمر أقل لا عقلانيّة (وليس أقل عبثًا فحسب) عند لوم شخص عاجز سيكولوجيًّا عن كبح نفسه عن اقتراف الفعل مقارنة مع شخص آخر معوّق جسديًّا بسبب عرَجٍ أو تشوُّه. إنّ إدانة قاتل لا تقلّ عقلانيّة عن لوم خنجره؛ هكذا فكّر غودوِنْ. إذ هو، على الأقل، كان مصرًّا بطريقة متعصّبة. وبرغم أنّ كتابه الأكثر شهرة معنون بـ العدالة السياسيّة، ليس من السهل تحديد أيّ عدالة، كمفهوم أخلاقيّ، قد تكون ذات معنى لمؤمن مقتنع بالحتميّة. بإمكاني تقييم أفعال عادلة وظالمة، كالأفعال القانونيّة واللاقانونيّة، كالخوخ الناضج وغير الناضج. ولكن في حال كان الشخص عاجزًا عن كبح نفسه عن اقتراف الفعل كما قام به، ما الذي يكون عليه معنى القول بأنّه «يستحق الجزاء على ذلك [الفعل]»؟ إنّ فكرة العدالة الشعريّة، والجزاءات العادلة، والجزاء الأخلاقيّ كذلك، لن يكون لها – في هذه الحالة – أيّ تطبيق عمليّ، وسيكون إدراكها شديد الصعوبة.

عندما اعتبر صامويلْ بتلر، في كتابه إيريهون، بأنّ الجرائم مواضيع قابلة للتعاطف

والشفقة، ولكنها عللٌ تُسبّب إساءةً تستلزم العقوبة، لم يكن تركيزه مُنصبًّا على نسبيّة القِيَم الأخلاقيّة، بل لا عقلانيّتها في المجتمع - لا عقلانيّة اللوم الموجَّه إلى اضطرابات أخلاقيّة أو عقليّة، وليس إلى الاضطرابات الجسديّة والفيزيولوجيّة. لا أعرف طريقة فعليّة لعرض كيفيّة الاختلاف الذي ستكون عليه مفرداتنا وسلوكنا الأخلاقيّ فيما لو كنّا الحتميّين العلميّين الفعليّين التي يفترض البعض بأن هذه هي حقيقتنا فعلًا. إنّ الحتميّين السوسيولوجيّين شديدو الصّرامة، يقولون بذلك حقيقةً ويعتبرون بأنّ العدالة أيضًا، لا الجزاء والانتقام فحسب - خارج معناها القانونيّ المحض - يمكن اعتبارها مبدأً أو قانونًا أخلاقيًا غير محدَّد بقواعد متغيّرة، وهي فكرة ما قبل- علميّة مستندة إلى اللانضج والخطأ السيكولوجيّين. وبمقابل هذا، يبدو لي سبينوزا وسِنْ محقَّيْن. ثمة تعابير ينبغي التوقّف عن استخدامها، فيما لو أخذنا الحتميّة بجديّة، أو استخدمناها بمعنى محدَّد فحسب، حينما نتحدث عن الساحرات أو آلهة الأولمب. كما ينبغي إعادة تقييم أفكار مثل العدالة، والإنصاف، واستحقاق الجزاء، والعدل، فيما لو تمّ الإبقاء عليها بشكلٍ كليّ، لا اعتبارها مجرّد أمور خياليّة منبوذة - أوهام غير مؤذية مع تقدم العقل، وأساطير فعّالة في فتوّتنا اللاعقلانيّة، تتلاشى، أو تُعتبر غير ذات ضرر، مع تقدّم المعرفة العلميّة. ولو كانت الحتميّة فاعلةً، سيكون هذا ثمنًا يتوجّب علينا دفعه. وسواء كنّا مستعدّين لذلك أم لا، يجب - على الأقل - مواجهة هذا الاحتمال.

ولو كانت مفاهيمنا الأخلاقيّة تنتمي إلى ثقافتنا ومجتمعنا فحسب، فإنّ ما سنصف به أحد أعضاء ثقافة وايت غير الاعتياديّة ليس بأنّه مناقضٌ لنفسه، ومنطقيٌّ في اعتناقه الحتميّة، ومستمر - رغم ذلك - في إطلاق أو تضمين أحكام أخلاقيّة كانطية، بل بأنّه غير منسجمٍ منطقيًّا، وبأننا عاجزون عن التقاط الأسباب التي قد يمتلكها لاستخدام تعابير مماثلة، وبأنّ لغته، فيما لو كان الهدف منها التوافق مع العالم الواقعيّ، لم تعد مفهومة بوضوح لنا. وبالطبع، إنّ الحقيقة القائلة بوجود عدد وافر من المفكّرين كانوا، ولا يزالون من دون شك، حتى في ثقافتنا، يجاهرون باعتناقهم للحتميّة، وبرغم ذلك - وفي الوقت ذاته - لا يشعرون بأنهم مكبوحون، ولو قليلًا، عن إقامة هذا النوع من المديح واللوم الأخلاقيّين بشكلٍ حرٍّ، والإشارة إلى الكيفيّة التي كان

ينبغي فيها على الآخرين اختيار الفعل، بل تُظهر فحسب – فيما لو كنتُ محقًّا – بأنّ بعض المفكّرين المتّسمين بالاستنارة والنقد الذاتيّ عرضة للتناقض أحيانًا. ويهدف مثالي، بمعنى آخر، إلى توضيح ما لا يشك به معظم الناس – بخاصة الحقيقة القائلة إنّ من غير العقلانيّ الاعتقاد، في آن، بأنّ الخيارات سببيَّة، وأنّ الشخص مستحقٌّ للتوبيخ والسخط (أو العكس) لاختيار الفعل أو الامتناع عنه.

إنّ الطرح القائل، في حال ثبتت صلاحيّة الحتميّة، بأنّ على اللغة الأخلاقيّة أن تتغيّر بصرامة، ليس فرضيّة سيكولوجيّة أو فيزيولوجيّة، ولا أخلاقيّة كذلك. بل إنّه تأكيد على ما قد يعمد أيُّ نظامٍ فكريٍّ يفعّل المفاهيم الأساسيّة لأخلاقيّاتنا الطبيعيّة إلى السماح به أو إقصائه. ولا يستند الطرح القائل إنّ من غير المنطقيّ إدانة الأشخاص الذين لم تكن خياراتهم حرّة إلى مجموعة خاصة من القِيَم الأخلاقيّة (التي قد ترفضها ثقافة أخرى)، بل إلى الصّلة الخاصة بين المفاهيم التوصيفيّة والتقييميّة التي تحكم اللغة التي نستخدمها والأفكار التي نعتقد بها. وإن القول إنّ عليك، كذلك، لوم الطاولة أخلاقيًّا لكونها همجيّة جاهلة أو إدمانًا غير قابل للعلاج، ليس طرحًا أخلاقيًّا، بل هو طرح يؤكّد الحقيقة المفهوميّة بأنّ هذا النوع من المديح أو اللوم ذو معنى بين الأشخاص القادرين على الاختيار الحر فحسب. هذا ما يقوله كانْط؛ هذه هي الحقيقة التي أُشْكِلَتْ على الرواقيّين الأوائل؛ إذ قبلهم كانت حريّة الاختيار تُؤخذ في الاعتبار؛ وقد قُوربت بشكلٍ مماثلٍ في مناقشة أرسطو للأفعال الطوعيّة واللاطوعيّة، وفي تفكير الأشخاص غير المتفلسفين إلى يومنا هذا.

ويبدو أنّ أحد المحفِّزات لاعتناق الحتميّة هو خشية مناصري العقل من أنّ هذه القضيّة تمت مقاربتها كذلك بالمنهج العلميّ. ولذا يخبرنا ستيوارت هامبشاير بأنّه:

> عند دراسة السلوك البشريّ، يمكن للخرافة الفلسفيّة أن تستولي بسهولة على دور الخرافات الدينيّة التقليديّة كعائق أمام التقدّم. وفي هذا السياق، تكون الخرافة خلطًا بين الاعتقاد بأنّه لا ينبغي معاملة البشر على أنّهم كائنات طبيعيّة، مع الاعتقاد الآخر بأنهم ليسوا كائنات طبيعيّة فعليًّا: ويمكن للمرء بسهولة الانتقال من الطرح الأخلاقيّ القائل بعدم وجوب التلاعب والتحكّم بالبشر،

> كأيّ كائنات طبيعيّة أخرى، إلى الطرحِ شبه الفلسفيّ المختلف القائل بأنهم غير قابلين للتلاعب أو التحكم مثل أي كائنات طبيعيّة أخرى. وفي مناخ الرأي هذا، ثمة خوف طبيعيّ شديد من التخطيط والتكنولوجيا الاجتماعيّة قابلٌ للارتقاء ليصبح فلسفةً لاحتميّة[1].

وهذا يعبّر بقوة عن عبارة تخديريّة تبدو لي مميِّزة للشعور السائد والمؤثر، الذي ذكرته من قبل، أنّ العلم والعقلانيّة في خطر إذا تمّ رفض الحتميّة أو التشكيك بها. ويبدو لي بأنّ هذا الخوف لا أساس له من الصحة؛ إذ إنّ بذل المرء أقصى جهده لإيجاد تبادلات وتفسيرات قياسيّة لا يعني افتراض أنّ كلّ شيء قابل للقياس؛ وإنّ التصريح إنّ العلم هو البحث عن الأسباب (سواء كان هذا صحيحًا أم خاطئًا) لا يعادل القول بأن جميع الأحداث تستلزم أسبابًا. وفي الحقيقة، إنّ المقطع الذي اقتبستُه يبدو لي بأنّه يحتوي ثلاثة عناصر إشكاليّة على الأقل.

أ. أُخبِرنا بأنّ الخلط بين «الاعتقاد بعدم وجوب معاملة البشر كما لو أنهم كائنات طبيعيّة مع الاعتقاد القائل إنهم ليسوا كائنات طبيعيّة فعليًّا» محض خرافة. ولكن ما هي الأسباب الأخرى التي أمتلكها لعدم معاملة البشر «كما لو أنهم كائنات طبيعيّة»، ما عدا اعتقادي بأنهم مختلفون عن الكائنات الطبيعيّة الأخرى في بعض النواحي المحدّدة – تلك التي تميّزهم بكونهم بشرًا – وبأنّ هذه الحقيقة هي أساس إيماني الأخلاقيّ بعدم وجوب معاملتهم ككائنات، كوسيلة للوصول إلى غاياتي فحسب، بل وبسبب هذا الاختلاف ينبغي عليّ اعتبار أن من الخطأ التلاعب بهم، وإكراههم، وغسل أدمغتهم، وما إلى ذلك؟ ولو أُخبِرْتُ بأنه لا ينبغي لي معاملة شيء بعينه كما لو أنه كرسيّ، قد يكون ذلك بسبب حقيقة أن الشيء المقصود يمتلك بعض الميزات التي لا تمتلكها الكراسي الاعتياديّة، أو أنّ له دلالة خاصة بالنسبة إليّ أو للآخرين تميّزه عن الكراسي الاعتياديّة، ميزةٌ ربما تمّ تجاهلها أو رفضها. وما لم يمتلك البشر بعض الامتيازات التي تجعلهم أكثر رقيًّا مقارنة مع تلك السمات المشتركة

(1) "Philosophy and Madness", *Listener 78* (July-December 1967), 289-92, at 291.

مع الكائنات الطبيعيّة الأخرى - الحيوانات، والنباتات، والجمادات - (سواء كان هذا الاختلاف، بحد ذاته، طبيعيًا أم لا)، لن يكون للاعتبار الأخلاقيّ بوجوب عدم معاملة البشر كالحيوانات أو الأشياء أيّ أساس منطقيّ. وأختم، وبعيدًا عن كونه خلطًا بين نوعين مختلفين من الطروحات، لا يمكن قطع هذه الصلة بينها من دون اعتبار أن أحد طرفيها، على الأقل، لا أساس له من الصحة؛ ولا يبدو أنّ هذا الأمر، بكل تأكيد، يُتيح التقدّم الذي يتحدث عنه الكاتب.

ب. أما بخصوص التحذير بعدم وجوب الانتقال من الطرح القائل بـ«عدم وجوب التلاعب أو التحكم بالبشر»، إلى الطرح القائل بكونهم «غير قابلين للتلاعب أو التحكم مثل أيّ كائنات طبيعيّة أخرى»، فإنّ الأمر الأكثر منطقيّة، بكل تأكيد، هو افتراض أنني لو قمتُ بنهيك عن فعل شيء ما، فإنّ ذلك لا يعود إلى اعتقادي بأنّ البشر غير قابلين للمعاملة على هذا الأساس، بل لأنني أعتقد بأنّهم جميعًا شديدو القابليّة للمعاملة على هذا الأساس. ولو أمرتُكَ بألّا تتحكم أو تتلاعب بالبشر، فإن ذلك لا يعود إلى اعتقادي بأن الأمر، في حال إخفاقك، سيكون تضييعًا مُحزنًا لوقتك وجهدك؛ بل على العكس، لأنني أخشى بأنك قد تُلاقي نجاحًا كبيرًا في ذلك، وبأنّ هذا سيحرم الناس من حريّتهم، وأعتقد بأنّهم، فيما لو استطاعوا التهرّب من التحكّم والتلاعب الشديدين، قد يكونون قادرين على الحفاظ على تلك الحريّة.

ج. قد يكون «الخوف من التخطيط والتكنولوجيا الاجتماعيّة» محسوسًا بشكلٍ أكبر من قِبَل أولئك الذين يجزمون بأنّ هذه القوى لا يمكن مقاومتها؛ وبأنّه في حال عدم الانخراط الشديد للناس فيها، سيكسبون فرصًا للاختيار الحر بين مسارات محتمَلة للأفعال، من دون أن يقتصر الأمر (كما يجزم الحتميّون) في أفضل الأحوال، على تنفيذ خيارات محدَّدة ومتوقَّعة سلفًا. وقد تكون الحالة الأخيرة هي المعبّر الحقيقيّ عن وضعنا الفعليّ. ولكن فيما لو فضّل المرء الحالة الأولى - بصرف النظر عن مدى صعوبة تحقيقها- فهل سيكون الأمر خرافة، أو حالة أخرى من «الوعي الزائف»؟ وسيتحقّق هذا الأمر في حال

الوجود الفعليّ للحتميّة فحسب. ولكن هذا جدال مكرور في حلقة مفرغة. ألا يمكن اعتبار أنّ الحتميّة بحدّ ذاتها خرافة متولّدة عن اعتقاد زائف بأنّ العلم الذي سيخضع للمساومة فيما لو لم يتم القبول بها فعليًّا، وهي بالتالي، حالة من «الوعي الزائف» المتولّدة عن خطأ بشأن طبيعة العلوم؟ يمكن لأيّ عقيدة أن تتحول إلى خرافة، ولكنني لا أجد سببًا للجزم بأنّ أيًّا من الحتميّة أو اللاحتميّة ستكون، أو ستتحول بالضرورة إلى خرافة[1].

وبالعودة إلى الكتّاب غير المتفلسفين، إنّ كتابات أولئك الذين أكّدوا بأنّ نقص تصنيفات العلوم الطبيعيّة في حال تطبيقها على الأفعال البشريّة قد عمد، بشكل كبير، إلى تحويل المسألة بحيث تقلّل من شأن الحلول البدائيّة التي أوجدها ماديّو ووضعيّو القرنين التاسع عشر والعشرين. وبذا فإنّ كلّ النقاش الجاد للقضيّة يجب أن يبدأ الآن بالانتباه إلى النقاش السائد في أنحاء العالم المتعلّق بهذا الموضوع خلال السنوات الخمس الماضية. وحين يؤكّد إي. هـ. كار بأنّ نَسْب الأحداث التاريخيّة إلى أفعال الأفراد («انحيازٌ سِيَرِيٌّ») عملٌ «صبيانيّ، أو هو شبيه بتصرفات الأطفال بكل الأحوال»[2]، وبأنّ زيادة الموضوعيّة في الكتابة التاريخيّة ستجعلها أكثر علميّة، وأكثر نضجًا وصلاحيّة بالتالي، وهنا يُظهر نفسه كتابع مخلص - شديد الإخلاص - للماديّين الدوغمائيّين في القرن الثامن عشر. ولا تبدو هذه العقيدة صالحة حتى في أيام كونت وأتباعه، أو حتى أب الماركسيّة الروسيّة، بليخانوف، الذي كان مدينًا في ألمعيّته في فلسفة التاريخ لماديّة القرن الثامن عشر ووضعيّة القرن التاسع عشر أكثر من مديونيّته لهيغل أو العناصر الهيغليّة عند ماركس.

لأُعطِ كار حقّه - حينما أكّد بأنّ الأرواحيّة أو التجسّميّة - أي خَلْع السمات

(1) يجيب هامبشاير: «إنّ الأمر القائل بوجوب عدم معاملة البشر كمواضيع فحسب يعرّف وجهة النظر الأخلاقيّة بدقّة لأنّ البشر، في حال دراستهم من وجهة نظر علميّة، يمكن معاملتهم على هذا الأساس. يعارضني إيزايا برلين (كما يعارض كانْط) في اعتبار السؤال: «هل البشر مواضيع طبيعيّة فحسب؟» كقضيّة إمبريقيّة، فيما أصرّ على أنّه، بما أنّ لا أحد يمكنه اعتبار نفسه مجرد موضوع طبيعيّ، لا ينبغي لأحد معاملة شخص آخر بكونه موضوعًا طبيعيًّا فحسب».

(2) مصدر سابق، ص. 39 (45).

البشريّة على المكوّنات غير الحيّة - هي عَرَضٌ من عقليّة بدائيّة، ليست لديّ نيّة لمجادلة هذا القول. ولكنّ مضاعفةَ مغالطةٍ بأخرى نادرًا ما يوضح سبب الحقيقة. إنّ التجسّميّة هي المغالطة القائلة بتطبيق السمات البشريّة على العالم اللابشريّ. ولكن، حينذاك، سيكون ثمة فُسحة تصلح فيها السمات البشريّة للتطبيق: عالم الكائنات البشريّة تحديدًا. وافتراضُ أنّ ما يصلح في توصيف الطبيعة البشريّة والتنبّؤ بها فحسب يجب أن يصلح، بالضرورة، على الكائنات البشريّة أيضًا، وبأنّ السمات التي نميّز من خلالها البشريّ عن اللابشريّ ستكون وهميّة بالنتيجة - بحيث تُفسَّر بكونها اضطرابات من سنواتنا الأولى - هو الخطأ المعاكس، أي أنّ الأرواحيّ أو التجسّميّ يبدو مقلوبًا رأسًا على عقب. وما يمكن أن يحقّقه المنهج العلميّ، يجب -بالطبع- استخدامه لتحقيق الغاية. كما يجب، بالتأكيد، الترحيب بكلّ ما يمكن للمناهج الإحصائيّة أو أجهزة الكمبيوتر أو أيّ أداة أو منهج مثمر في العلوم الطبيعيّة أن تفعله لتصنيف، تحليل، توقّع أو «التنبّؤ الاستعاديّ» للسلوك البشريّ؛ وسيكون الامتناع عن استخدام هذه المناهج لسبب غير عمليّ نزعةً ظلاميّة محضة. وبشتى الأحوال، إنّ هذا الأمر شديد الاختلاف عن التأكيد الدوغمائيّ بأنّ زيادة تشابه موضوع المسألة مع علمٍ طبيعيٍّ تعني اقتراب الحقيقة المنشودة. وتنزع هذه العقيدة، بحسب كار، إلى القول إنّ ازدياد الموضوعيّة والعموميّة يعني مزيدًا من الصلاحيّة، ومزيدًا من الأصالة، ومزيدًا من النضج؛ وبأنّ زيادة مقدار الاهتمام بالأفراد، وخصوصيّاتهم ودورهم في التاريخ تعني مزيدًا من الوهم، ومزيدًا من البعد عن الحقيقة الموضوعيّة والواقع. ويبدو هذا، بالنسبة لي، مُشابهًا لدوغمائيّة المغالطة المعكوسة - بأنّ التاريخ مقتصر على سِيَر الرجال العظماء وإنجازاتهم. وإنّ القول إنّ الحقيقة تكمن في مكان ما بين هذين التطرّفين، بين الموضعين متشابهَيْ التعصّب لكلٍّ من كونت وكارلايل، هو قولٌ باهت، ولكنه -مع ذلك- قد يبدو أقرب إلى الحقيقة. وكما تنبّه مرةً فيلسوف بارز من عصرنا، ليس ثمّة سبب بديهيّ للاعتقاد بأنّ الحقيقة ستكون، حين اكتشافها، مدعاةً للإثارة[1]. وبالتأكيد، لا يُشترط أن تكون مذهلة أو مزعجة؛ فقد تكون كذلك

---

(1) «لو كان ينبغي للحقيقة أن تكون معقّدة ومخيّبة للأمل بدرجة ما، لن تكون ميزةً حتى أن يتم استبدالها ببساطة أكثر دراماتيكيّة وإراحةً». =

وقد لا تكون؛ لا يمكننا الجزم. وهذا ليس مكان تقييم آراء كار في تدوين التاريخ، التي تبدو لي وكأنّها تتنفس آخر إبهارات عصر العقل، عقلانيّة أكثر من كونها منطقيّة، بكلّ البساطة المستحَبّة، الوضوح والتحرّر من الشك أو مساءلة الذات التي طَبَعت حقل الفكر هذا في بداياته الهانئة، حينما كان فولتير وهلفيتيوس مُنَصّبَيْن على عرشيهما؛ قبل أن يعمد الألمان، بشغفهم للحفر في كل شيء، إلى تخريب المروج الناعمة والحدائق المرتّبة. إنّ كار كاتب قوي وممتع، تأثّر بالماديّة التاريخيّة، ولكنه أصبح لاحقًا وضعيًّا، بشكل أساسيّ، في تراث أوغوست كونت وهربرت سبنسر وهـ. ج. ولز؛ هو من سمّاه سان-بوف «التبسيطيّ الكبير»[1]، غير المعنيّ بالمشكلات والصعوبات التي شوّشت المسألة منذ هيردر وهيغل، وماركس وماكس فيبر. إنه يحترم ماركس، ولكنّه بعيد عن رؤيته المعقّدة؛ سيّد الطرق المختصرة والإجابات الحاسمة للمسائل الكبرى غير المحلولة.

ولكن إنْ لم يكن بوسعي هنا التعامل مع طرح كار بالاهتمام الذي يستحق، يمكنني – على الأقل – محاولة الإجابة على بعض أشرس انتقاداته لآرائي. ويمكن جمع أعظم نقاط هجومه في ثلاث نواحٍ:

أ. كوني أجزم بأنّ الحتميّة خاطئة وترفض المسلَّمة القائلة بأنّ لكل شيء سببًا، والتي هي – بحسب كار – «شرطٌ لمقدرتنا على فهم ما يحدث حولنا»[2]؛

ب. بأنني «أصرّ بشدة بالغة على أنّ من واجب المؤرّخ أن 'يحاكم شارلمان

C. I. Lewis, *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge* (New York, = 1929), p. 339.

(1) إنّ عبارة «التبسيطيّ الكبير» "*grand simplificateur*"، بل ومفردة «تبسيطيّ» بذاتها، قام سان-بوف بسكّهما لتوصيف بنجامن فرانكلن في:

"Franklin à Passy" (29 November 1852): p. 181 in C.-A. Saint-Beuve, Causeries du Lundi (Paris, [1926-42]), vol. 7.

(أما العبارة الشائعة الموازية «التبسيطيّون السيّئون» "*terribles simplificateurs*"، التي سيستخدمها برلين لاحقًا في هذا الكتاب، فقد سكّها ياكوب بيركهارت في رسالة بتاريخ 24 تموز/ يوليو 1889 إلى فريدريش فون برين.) المحرِّر

(2) مصدر سابق، ص ص. 87-8 (93-94).

أو نابليون أو جنكيز خان أو هتلر أو ستالين على مجازرهم'»[1]، أي، منح درجات سلوك أخلاقيّ لأفراد مهمّين تاريخيًّا؛

ج. بأنني أجزم بأنّ التفسير في التاريخ خاضع لشروط النيات البشريّة، وهو ما يعارضه كار عبر طرحه للمبدأ البديل، أي «القوى الاجتماعيّة»[2].

وللرد على كلّ ما سبق لا يسعني سوى القول مجدّدًا:

أ. لم أنفِ أبدًا (ولم أؤكّد) الاحتماليّة المنطقيّة بأنّ صيغةً ما من الحتميّة يمكن أن تكون من حيث المبدأ (بالرغم من أنّ هذا قد يكون صحيحًا من حيث المبدأ فحسب) نظرية صالحة بشأن السلوك البشريّ؛ ولا ازال أكبح نفسي عن تفنيدها. وكانت حُجّتي الوحيدة هي أنّ اعتناق تلك النظريّة ليس متوافقًا مع معتقدات متجذّرة بعمق في الخطاب والفكر الطبيعيّين للناس الاعتياديّين أو المؤرّخين، بشتّى الأحوال، في العالم الغربيّ؛ ولذا، فإنّ أخذ الحتميّة بجديّة سيستلزم مراجعة صارمة لتلك الأفكار المحوريّة – وهو عمل لم تقدّم فيه ممارسة كار أو أيّ مؤرّخ آخر – حتى الآن – أيّ أمثلة واضحة. لا أعرف أيّ جدال حاسم لصالح الحتميّة، ولكن ليس هذا ما أنشده؛ بل هو كون الممارسة الفعليّة لمناصريها، ومعارضتهم لمواجهة ما قد تكلّفهم وحدة النظريّة والممارسة في هذه الحالة، تشيران إلى أنّ مثل هذا الدعم النظريّ لا يمكن أخذه بجديّة حاليًا، بصرف النظر عمّن ادّعى تقديمه.

ب. أنا متّهم بحثّ المؤرّخين على الوعظ الأخلاقيّ. أنا لا أفعل شيئًا كهذا. بل أؤكّد، فحسب، على أنّ المؤرخين – كغيرهم من الناس – يستخدمون اللغة التي تُصوَّب من خلالها، بالضرورة، كلمات ذات قوة تقييميّة، وبأنّ الطلب منهم أن يطهّروا لغتهم منها يعني الطلب منهم أداء واجبٍ شديد الصعوبة والإحباط. أن تكون موضوعيًّا، غير منحاز، وغير خاضع للعواطف هو –بلا شك – فضيلة للمؤرخين، كما لأيّ شخص يتوق لتكريس الحقيقة

(1) المصدر السابق نفسه، ص. 71 (76)؛ قارن مع أسفل ص. 163.
(2) المصدر نفسه، ص. 38–49 (44–55).

في أيّ حقل. ولكنّ المؤرخين بشر، وليسوا مرغَمين على محاولة سحب الصفة البشريّة عن أنفسهم إلى درجة أعظم من الناس الآخرين؛ والمواضيع التي يختارونها للنقاش، وتوزيعهم للاهتمام والتركيز [في كتابتهم] يخضع لمقياس القيمة الخاص بهم، والذي لا ينبغي أن ينحرف بشكل حاد عن القِيَم الاعتياديّة للناس، فيما لو كان عليهم فَهْم السلوك البشريّ أو نقل رؤيتهم إلى قرّائهم.

إنّ فَهْم دوافع الآخرين ووجهات نظرهم ليس ضروريًّا للموافقة عليها بكلّ تأكيد؛ فنفاذ البصيرة لا يستلزم الموافقة؛ وإنّ أعظم المؤرخين (والروائيّين) يملكون العدد الأقل من المريدين؛ وإنّ قليلًا من المسافة عن الموضوع مطلوبة. ولكن، بينما لا يتطلّب استيعاب الدّوافع والرموز الأخلاقيّة والاجتماعيّة والحضارات بأكملها، الموافقة عليها، أو حتّى التعاطف معها، فإنّه يستلزم اطّلاعًا على ما يهتم به الأفراد والجماعات، حتى لو تبيّن بأنّ قيمًا كهذه ستكون منفّرة. ويستند هذا الأمر إلى فهم للطبيعة البشريّة والغايات الإنسانيّة، يدخل في رؤية المؤرّخ الأخلاقيّة أو الدينيّة أو الجماليّة. ولا يتم التعبير عن هذه القيم، بخاصة القِيَم الأخلاقيّة التي تحكم انتقاء الحقائق من قِبل المؤرخين، والضوء الذي يعرضون تلك الحقائق من خلاله، إلا عبر لغتهم بالمقدار ذاته الذي سيستخدمه شخص آخر يسعى إلى فهم وتوصيف البشر. إنّ المعايير التي نستخدمها في الحكم على عمل المؤرخين ليست، ولا تحتاج إلى أن تكون، من حيث المبدأ، مختلفة عن تلك التي نستخدمها للحكم على اختصاصيّين في حقول أخرى من التعليم والخيال. وعند انتقاد إنجازات أولئك الذين يتعاملون مع المسائل البشريّة، لا يمكننا فصل «الحقائق» عن دلالتها بشكل حاد. «تدخل القِيَم في الحقائق وهي جزء أساسيّ منها. إذ إنّ قيمنا جزء أساسيّ من عدّتنا كبشر». هذه الكلمات ليست لي. إنها كلمات كار لا غيره (لا بدّ من أنّ القارئ سيُصاب بالذهول حين يعلم

هذا)[1]. ربما كنت سأختار صياغة هذا الطرح بشكل مختلف. ولكنّ كلمات كار ملائمة تمامًا بالنسبة لي؛ وأنا راضٍ بالاعتماد عليها في ختام حديثي ضدّ اتّهاماته.

من الواضح بأنّه ليس ثمة حاجة للمؤرّخين أن يصرّحوا بأحكام أخلاقيّة، كما يظن كار مخطئًا بأنني أطلب منهم ذلك. إذ هم، كمؤرخين، ليسوا خاضعين لأيّ نوع من الإجبار ليُخبروا قرّاءهم بأنّ هتلر كان سببًا في إيذاء البشريّة، بينما باستور ساهم في خيرها (أو أيًا يكن اعتقادهم في هذه الحالة). إذ لا يمكن لجوهر استخدام اللغة الطبيعيّة أن يتجنّب التعبير بأنّ الكاتب يوصّف الأمور بالقول إنّها سائدة أو شاذة، حاسمة أو تافهة، تثير الحماسة أو الاكتئاب. ولتوصيف ما حدث يمكنني القول إن ملايين كثيرة من الناس قُتلوا بوحشيّة؛ أو أنّهم هلكوا؛ سلّموا أرواحهم؛ ذُبحوا في مجزرة؛ أو – ببساطة– بأنّ عدد سكّان أوروبا تضاءل، أو أنّ معدّل السكّان انخفض؛ أو أنّ كثيرًا من الناس فقدوا أرواحهم. ليس ثمة توصيف واحد عمّا حدث –مما سبق ذكره– يمكن اعتباره حياديًّا بشكل كليّ: جميعها تحمل دلالات أخلاقيّة. وما يقوله المؤرخ، بصرف النظر عن مدى حرصه على استخدام لغة توصيفيّة صرفة، سيكشف موقفه عاجلًا أو آجلًا. فالتجرّد موقف أخلاقيّ بحد ذاته. واستخدام اللغة الحياديّة («تسبّب هملر بموت كثير من الناس اختناقًا») يكشف نبرتها الأخلاقيّة.

لا أقصد القول إنّ اللغة الشديدة الحياديّة بشأن البشر ليست بالمتناول. إذ إنّ الإحصائيّين، وجامعي التقارير الاستخباريّة، وأقسام الأبحاث، والسوسيولوجيّين والاقتصاديّين من أنواع بعينها، والمراسلين الرسميّين الذين ينحصر واجبهم في تقديم المعطيات للمؤرخين أو السياسيّين، قادرون على، ويُتوقّع منهم، اعتناق تلك اللغة. لكنّ هذا يحدث لأنّ هذه النشاطات ليست تلقائيّة بل مصمّمة لتقديم المواد الخام إلى أولئك الذين يسعى عملهم

---

(1) المصدر السابق ذاته، ص. 125 (131).

ليكون غاية بحد ذاته – أي المؤرّخين وصنّاع القرار. إنّ الباحث المساعد ليس مخوّلًا بانتقاء وتأكيد الأحداث المهمة، والانتقاص من الأحداث العابرة، في الحياة البشريّة. ولا يمكن للمؤرخ تجنّب ذلك؛ وإلّا فإنّ ما يكتبه، في انفصاله عمّا يعتبره هو، أو مجتمعٌ آخر، أو ثقافات أخرى محوريًّا أو هامشيًّا، لن يُعتبر تاريخيًّا. ولو كان التاريخ هو ما يفعله المؤرخون، فإنّ القضية المحوريّة، التي لا يمكن لأيّ مؤرّخ إغفالها – سواء كان يعلم ذلك أم لا– هي الكيفيّة التي نصبح فيها نحن (ومجتمعات أخرى) على ما نحن عليه أو ما كنّا عليه. وهذا، بحقيقته ذاتها[1]، يستلزم نظرة محدَّدة عن المجتمع، عن طبيعة البشر، عن تقلّبات السلوك البشريّ، وعن قِيَم الناس ومقياس القِيَم – وهو شيء يمكن للفيزيائيّين، والفيزيولوجيّين، والأنثروبولوجيّين الفيزيائيّين، والقواعديّين، وعلماء الاقتصاد السياسيّ أو أنواع محدَّدة من السيكولوجيّين (مثل جامعي المعطيات لأشخاص آخرين كي يفسّروها) أن يكونوا قادرين على تجنّبه. إنّ التاريخ ليس نشاطًا ملحقًا؛ إذ إنه يسعى إلى تقديم توصيف كامل قدر الإمكان لأفعال الناس ومعاناتهم؛ وإنّ إطلاق اسم «ناس» عليهم يستلزم نَسْب قِيَم إليهم يتوجّب علينا تمييزها كما هي، وإلا فإنّهم لن يُعتبروا أناسًا بالنسبة لنا. وبذا، لا يمكن للمؤرخين (سواء عمدوا إلى التوصيف الأخلاقيّ أم لا) تجنّب ضرورة تبنّي موقف ما عما يحدث وأهمية ما يحدث (حتى لو لم يُسألوا عن سبب أهميته). وهذا الأمر كافٍ – بمفرده – لاعتبار أنّ فكرة وجود تاريخ «خالٍ من القيم»، وأن المؤرخ ناقل *ipsis rebus dictantibus*[2]، مجرد وهم.

ولعل هذا كلّ ما حاجج به أكتون ضد كرايتون: لم يقتصر الأمر على استخدام كرايتون لمصطلحات لا أخلاقيّة زائفة، بل كذلك لأنه، أثناء استخدامها لتوصيف البورجيّين وأفعالهم، كان يعمد –فعليًّا– إلى اتخاذ

---

(1) (*eo facto*) باللاتينيّة في الأصل.

(2) «الأشياء تتحدث عن نفسها». يبدو أنّ العبارة تعود إلى الخُلاصة لـ جوستينيان في I. 2. 2 II.2.

منحى باتجاه تبرئتهم؛ وبأنّه، بصرف النظر عن كونه محقًّا أو مخطئًا، كان يفعل ذلك؛ وبأنّ الحياديّة موقف أخلاقيّ أيضًا، ويجب تمييزها عما هي عليه فعليًّا. لم يكن لدى أكتون أدنى شك بأنّ كرايتون على خطأ. ويمكننا الاتفاق مع أكتون أو كرايتون. ولكن، بشتى الأحوال، نحن نعمد إلى تقييم موقف أخلاقيّ والتعبير عنه حينما نفضّل عدم التصريح. وإنّ دعوة المؤرخين لتوصيف حياة البشر من دون دلالات تلك الحياة تبعًا لما يسمّيه مِل بالمصالح الدائمة للإنسان، أيًا تكن درجة فهمها، ليس توصيفًا لحياتهم. وإنّ مطالبة المؤرخين بمحاولة الدخول تخيّليًّا إلى تجارب الآخرين ومنعهم من عرض فهم أخلاقيّ تعني دعوتهم للبوح بجزء صغير مما يعرفونه، وتجريد عملهم من الدلالة الإنسانيّة. وهذا، بالنتيجة، كلّ ما عليّ قوله بشأن الوعظ الأخلاقيّ لكار ضد العادة السيئة الخاصة بإعطاء عظات أخلاقيّة.

لا شك بأنّ الرأي القائل بوجود قِيَم أخلاقيّة أو اجتماعيّة موضوعيّة، دائمة وشاملة، لا تؤثّر عليها التغييرات التاريخيّة وغير قابلة للدخول إلى عقل أيّ إنسان عقلانيّ إلا حينما يختار توجيه نظرته إليها، مفتوح على جميع أنواع الأسئلة. ومع ذلك، فإنّ إمكانيّة فهم الناس في هذا الزمن أو زمن آخر، والتواصل بين البشر، يعتمد على وجود بعض القِيَم المشتركة، وليس على عالم «واقعيّ» مشترك فحسب. إنّ الجانب الأخير شرط لازم وغير كافٍ للعلاقة الإنسانيّة. ويتمّ توصيف الناس الذين ليس لهم تماس مع العالم الخارجيّ بكونهم شاذين أو – في حالات متطرفة – مجانين. ولكن – وهذه هي النقطة – كذلك هو حال أولئك البعيدين عن العالم العموميّ المشترك للقيم. بالكاد يمكن تصديق شخص يقول إنّه كان يعرف الفرق بين الصحيح والخاطئ ولكنّه نسي ذلك؛ وفي حال تصديقه، سيُعتبر مضطرب الذهن بلا شك. ولكنْ هذا هو أيضًا حال شخص لا يكتفي بالموافقة أو الاستمتاع أو الصفح، بل يعجز حرفيًا عن استيعاب الرفض المفهوم الذي يقوم به أيّ شخص، كما لو افترضنا وجود قانون يسمح بقتل أيّ شخص ذي عينين زرقاوين من دون إبداء أيّ سبب لذلك. سيتمّ اعتباره، بشكل طبيعيّ، نموذجًا

بشريًّا كأيّ شخص يعجز عن العد بعد الرقم ستة، أو يظن بأنّه يوليوس قيصر. وما تستند إليه مثل هذه الاختبارات المعياريّة (لا التوصيفيّة) للجنون هو ما يعطي مثل هذه المعقوليّة التي تسري على عقائد القانون الطبيعيّ، بخاصة في الحالات التي ترفض منحهم أيّ مكانة بديهيّة. إنّ قبول القِيَم المشتركة (أو الحد الأدنى المتوافق عليه منها) يدخل فهمنا لأيّ كائن بشريّ طبيعيّ. ويخدمنا هذا في تمييز أفكار كهذه مثل أساسات الأخلاقيّات البشريّة من جهة، عن أفكار أخرى كالتقاليد أو التراث أو القانون، أو العادات، أو الأزياء أو الإتيكيت – أي كلّ تلك المناطق التي لا يُعتبر فيها حدوث اختلافات أو تغيّرات اجتماعيّة وتاريخيّة وقوميّة ومحليّة كبيرة، أمرًا نادرًا أو شاذًا، أو دليلًا على اضطراب شديد أو جنون، أو غير مرغوب به بالمجمل؛ ولا تسبّب حدًّا أدنى من الإشكاليّة الفلسفيّة.

لا يمكن لأيّ تدوين تاريخيّ يرتقي عن كونه سردًا توصيفيًّا مجرّدًا، ويتضمّن انتقاءً وتوزيعًا غير متساويين من التأكيد، أن يُعتبر *wertfrei* كليًّا[1]. ما الذي يميّز الوعظ الأخلاقيّ المُدان لأسباب جوهريّة عن ذاك الذي يبدو لا مفرّ فيه من وجود درجة من التأمل في القضايا البشريّة إذًا؟ لا نعني وجهه الصريح: إذ إنّ اختيار لغة حياديّة في الظاهر قد يبدو، لأولئك الذين لا يشاركون المؤلف آراءه، أمرًا أكثر خبثًا. لقد حاولت التعامل مع ما يعنيه الانحياز والمحاباة في مقال الحتميّة التاريخيّة. وبإمكاني تكرار أننا نميّز التقييم الذاتيّ عن الموضوعيّ من خلال تمييز مقدار حضور القِيَم الجوهريّة التي يمكن اعتبارها مشتركة بين البشر كما هي، ولغايات محددة، بين الغالبيّة العظمى من الناس في معظم الأماكن والعصور. ومن الواضح بأنّ هذا ليس معيارًا مطلقًا أو صارمًا؛ ثمة تنويعات، وثمة خصوصيّات، وانحيازات، وخرافات ومنطقيّات قوميّة، ومحليّة وتاريخيّة مفتَرضة غير واضحة (وقد تكون صارخة) عدا عن أثرها اللاعقلانيّ. ولكنّ هذا المعيار ليس نسبيًّا

(1) «خاليًا من القيمة».

أو ذاتيًّا بشكل مطلق، وإلا فإنّ مفهوم الإنسان سيصبح شديد الغموض، وسيصبح الناس أو المجتمعات، المقسّمة وفق اختلافات معياريّة متمايزة، عاجزين كليًّا عن التواصل عبر المسافات الكبيرة في المكان والزمان والثقافة.

وتبدو موضوعيّة الحكم الأخلاقيّ معتمدة على (بل تكاد تكون متشكّلة في) مقدار انتظام الاستجابات البشريّة. ولا يمكن لهذه الفكرة، من حيث المبدأ، أن تكون حادة وراسخة. إذ إنّ حوافّها تبقى مشوَّشة. فالتصنيفات الأخلاقيّة - وتصنيفات القيمة بشكل عام - ليست بمقدار صلابة وثبات تصنيفات إدراك العالم الماديّ مثلًا، ولكنّ أيًّا منها ليس نسبيًّا أو مائعًا، كما عمد بعض الكتّاب للافتراض بسهولة في ردة فعلهم ضد دوغمائيّة الموضوعانيّين الكلاسيكيّين. ثمة حد أدنى جوهريّ من الأساس الأخلاقيّ المشترك - المفاهيم والتصنيفات المتداخلة - في التواصل البشريّ. ما هي، ما مدى مرونتها، ما مدى قابليّتها للتغيّر بتأثير أيّ «قوى» - تلك أسئلة إمبريقيّة ذات مكانة مُبهرة، مهمة، وغير مكتَشفة كليًّا، وفقًا للسيكولوجيا الأخلاقيّة والأنثروبولوجيا التاريخيّة والاجتماعيّة. وتبدو لي المطالبة بأكثر من ذلك رغبةً بالابتعاد عن حدود المعرفة البشريّة القابلة للتبادل.

ج. أنا متّهم بافتراض أنّ التاريخ يتعامل مع الدوافع والنيات البشريّة التي يتمنّى كار استبدالها بفعل «القوى الاجتماعيّة». وأنا أقرّ بهذه التهمة. ويتوجّب عليّ القول مجدّدًا إنّ كلّ مهتمٍّ بالبشر مُلزَمٌ بأخذ الدوافع، والمقاصد، والخيارات، والتجربة البشريّة الخاصة التي تنتمي إلى البشر حصريًّا، في الاعتبار، لا الاكتفاء بما حدث لهم كأجساد حيّة أو واعية. إنّ تجاهل تأثير العوامل اللابشريّة؛ أو أثر العواقب غير المحسوبة للأفعال البشريّة؛ أو حقيقة أنّ البشر غالبًا ما لا يفهمون سلوكهم الفرديّ أو مصادره بشكل صحيح؛ والتوقّف عن البحث عن الأسباب، بالمعنى الأكثر حرفيّة وآليّة، في توصيف ما حدث وكيفيّة حدوثه - كل ذلك سيكون صبيانيًّا وتافهًا بشكل عبثيّ (إن لم نقل ظلاميًّا)، وأنا لم أقترح أي شيء كهذا. ولكنّ تجاهل الدوافع والسياق الذي ظهرت فيه، ومدى الاحتمالات التي ظهرت أمام الفاعلين، والتي لم

يتحقق معظمها، أو بعضها؛ وتجاهل طيف الفكر والخيال البشريّ -كيف يبدو العالم وهو ذاتهم - الناس الذين لا يمكن لنا التقاط رؤيتهم وقيمهم (أوهامهم وغيرها) في نهاية المطاف إلا ضمن شروطها الخاصة - سيتضاءل دوره في تدوين التاريخ. ويمكن للمرء المجادلة في درجة اختلاف أثر هذا الفرد أو ذاك في صياغة الأحداث. ولكنّ محاولة اختزال سلوك الأفراد إلى مسألة «قوى اجتماعيّة» عموميّة لا يتمّ تحليلها ضمن سلوك البشر الذين، حتّى وفقًا لماركس، يصنعون التاريخ، تعني «تشييئًا»[1] للإحصاءات، وشكلاً من «الوعي الزائف» للبيروقراطيّين والإداريّين الذين يُغفلون كلّ ما يُثبت قدرته على تحديد مقادير الأشياء، وبالتالي يقترفون أشياء عبثيّة في النظريّة وتجريدًا للسمات البشريّة في الممارسة.

ثمة علاجات تولّد أمراضًا جديدة، سواء عالجت الأمراض التي صُمّمت من أجلها أم لا. وإخافة البشر بالقول لهم إنّهم في قبضة قوى لا مُشخَّصة - ليس لهم سوى سطوة قليلة، أو لا سطوة مطلقًا عليها - تعني توليد أساطير بغايةٍ مُدّعاة واهية لقتل كائنات خياليّة أخرى - فكرة القوى الخارقة للطبيعة، أو أفراد كليّي القدرة، أو اليد الخفيّة. ويتم هذا الأمر بهدف ابتكار كيانات، وبثّ إيمان في نماذج راسخة من الأحداث يكون الدليل الإمبريقيّ فيها غير كافٍ، في ما لو اكتفينا بهذا التوصيف، إذ إنّ إراحة الأفراد من أعباء المسؤوليّة الشخصيّة يولّد سلبيّة لاعقلانيّة عند بعضهم، ونشاطًا تعصّبيًا لا عقلانيًا بالدرجة ذاتها عند آخرين؛ إذ ليس ثمة ما هو أكثر إلهامًا من تأكيد أنّ النجوم في مساراتها تقاتل لتحقيق غايات البشر، وبأنّ «التاريخ»، أو «القوى الاجتماعيّة»، أو «موجة المستقبل» تقف إلى جانب المرء وتدفعه عاليًا وإلى الأمام.

وقد كانت الميزة الأعظم للإمبريقيّة الحديثة هي كشف طريقة التفكير والكلام هذه. ولو كان لمقالتي أيّ تعطّش هجوميّ، سيكون ذلك بهدف تقويض البنى

(1) reification: التّمدية أو التشييء (أي تحويل المواضيع المجرّدة إلى أشياء ماديّة ملموسة). تمّ اشتقاق هذا المصطلح من المفردة الألمانيّة *Versachlichung* (التّشييء). وتعني، في الماركسيّة، «تشييء العلاقات الاجتماعيّة، أو تلك العلاقات المتضمَّنة فيها، إلى درجةٍ يمكن فيها أن يتمّ التعبير عن العلاقات الاجتماعيّة من خلال العلاقة بين البضائع التجاريّة».

الميتافيزيقيّة التي تندرج تحت هذا التوصيف. ولو كان تناول البشر وفقًا للاحتمالات الإحصائيّة فحسب، بتجاهلٍ شديد للميزة البشريّة الفريدة في الناس -تقييمات، وخيارات، ورؤى مختلفة للحياة - تطبيقًا مبالغًا به للمنهج العلميّ، ودراسة سلوكيّة لا مسوّغ لها، فإنّ الجنوح إلى القوى المتخيَّلة أمر لا يقل تضليلًا. للأمر الأول موقعه؛ إنّه يصف، ويصنّف، ويتنبّأ، حتى لو لم يفسّر. بينما الأمر الآخر يفسّر حقيقةً، ولكن بشروط سحريّة، لا يمكنني توصيفها سوى بالقول إنها نيو-أرواحيّة. وأظنّ بأنّ كار لا يملك أدنى شعور بالتلهّف للدفاع عن أيٍّ من هذه المناهج. ولكنّه في ردّة فعله ضد سذاجة، وغرور، وتوافه الوعظ الأخلاقيّ القوميّ أو الطبقيّ أو الشخصيّ، سمح لنفسه أن تنقاد إلى تطرّفات أخرى -ظلمة اللاتشخيص، حيث يتحلّل البشر ليصبحوا قوى تجريديّة. وإنّ الحقيقة التي أعارضها تقود كار للتفكير بأنّني أعتنق العبثيّة المعاكسة. ويبدو لي افتراضه بأنّ تلك التطرّفات، بين هذين الأمرين، تتسبّب بإرهاق الاحتمالات بكونها المغالطة الأساسيّة التي ينطلق منها نقده العنيف (ونقد الآخرين ربما) لآرائي الفعليّة والمتخيَّلة.

وعند هذه النقطة أودّ تكرار بعض الأمور المشتركة التي لم تغب عني: إنّ القوانين الحياتيّة صالحة للتاريخ البشريّ (وهو طرح يمكنني القول إنّ من الجنون رفضه، مع احترامي لكار)؛ إنّ التاريخ ليس «صراعًا دراميًّا» بين إرادات الأفراد بشكل أساسيّ[1]؛ إنّ المعرفة، بخاصة تلك المتعلقة بالقوانين الراسخة علميًّا، تميل إلى جعلنا أكثر فاعليّة[2]، وتزيد حريّتنا التي تكون عرضة للاختزال بفعل الجهل والأوهام، والمخاوف والانحيازات التي تولّدها[3]؛ إنّ ثمة وفرة من الدلائل الإمبريقية بخصوص الرأي القائل إنّ حدود الخيار الحر أضيق بمقدار لا بأس به مما كان يمتلكه البشر

(1) رأي منسوب إليّ من كريستوفر داوسن في مراجعته لـ الحتميّة التاريخيّة:
Historical Inevitability, Harvard Law Review 70 (1956-7), 584-8, at 587.

(2) من الواضح أنني أستعيد إخفاقي الواضح في التعبير عن رأيي بفعالية بفعل حقيقة أن معاكس هذا الموقف - لا عقلانيّة فجّة وعبثيّة - يُنسب إليّ من قِبل غوردون ليف (مصدر سابق)، جي. أ. باسمور (مصدر سابق)، كريستوفر داوسن (الحاشية السابقة)، وعدد من الكتّاب الماركسيّين: بعضهم يطرح الأمر بإيمان معقول.

(3) وإن ليس في جميع المواقف: انظر مقالتي «التحرّر من الأمل والخوف» [المنشورة في هذا الكتاب في ما سيأتي].

في الماضي المفترض، وربما لا يزالون يؤمنون بهذا خطأ[1]؛ بل وقد تكون النماذج الموضوعيّة في التاريخ - بحسب علمي - قابلةً للتمييز. ولا بد من تكرار أنّ اهتمامي ينحصر في التأكيد أنّه ما لم تكن مثل هذه القوانين والنماذج مصمَّمة لترك بعض حرية الاختيار - وليس فقط حرية الفعل المحتَّم عبر خيارات تكون محتَّمة بحد ذاتها بفعل أسباب سابقة -سيتوجّب علينا إعادة بناء رؤيتنا للواقع بالنتيجة؛ وإنّ هذا الواجب أكثر أهميّة مما كان الحتميّون يميلون للافتراض.

إنّ عالم الحتميّين قابلٌ للاستيعاب، من حيث المبدأ على الأقل: إذ سيبقى فيه كلّ ما اعتبره إرنست ناغل وظيفةً للإرادة البشريّة سليمًا من غير أذى؛ وسيبقى سلوك أي شخص متأثرًا بالمديح واللوم طالما لم تكن عمليات استقلاله كهذه (أيًا تكن درجة المباشرة فيها)؛ سيواصل البشر توصيف الأشخاص والأشياء بكونها جميلة أو قبيحة، ويقيّمون الأفعال بكونها نافعة أو ضارة، شجاعة أو جبانة، نبيلة أو وضيعة. ولكن عندما قال كانْط إنّه في حال تبيَّن أنّ القوانين التي تحكم ظاهرة العالم الخارجيّ كانت تحكم كلّ شيء، إذًا فالأخلاقيّات -بحسب رأيه- كان قد تمّ محوها. وحينما كان، بالنتيجة، مهتمًا بمفهوم الحرية المحكومة برؤيته عن المسؤولية الأخلاقية، عمد إلى تبنّي مقاييس شديدة الصرامة للحفاظ عليها، كما يبدو لي، في الحد الأدنى على الأقل، وليُظهر فهمًا عظيمًا بالأمور التي ستكون عرضة للخطر. إنّ حلّه غامض، ولعله غير قابل للدفاع عنه؛ ولكن، وبرغم إمكانيّة رفضه، فإنّ المشكلة ستبقى. وفي أيّ نظام محتَّم سببيًّا، ستتلاشى أفكار الخيار الحر والمسؤوليّة الأخلاقيّة، بمعانيها الاعتيادية، أو ستفتقر إلى إمكانيّة التطبيق على الأقل، ولا بد من إعادة النظر في فكرة الفعل بحد ذاتها.

يمكنني ملاحظة حقيقة أنّ بعض المفكّرين لا يشعرون بأيّ صعوبة فكريّة في تفسير بعض المفاهيم كالمسؤوليّة، واستحقاقيّة اللوم، والندم بتوافق شديد مع الحتميّة الاعتياديّة. وهم، في أفضل الأحوال، يسعون إلى تفسير مقاومة أولئك المعارضين لهم عبر اعتبارهم ضحية للخلط بين السببية ونوعٍ ما من الإكراه. يقوم الإكراه بتثبيط

(1) سأستفيض في شرح هذه النقطة لاحقًا.

رغباتي ولكنني سأكون حرًا بالتأكيد بعد إنجازها، حتى لو كانت رغباتي بذاتها محتَّمة سببيًا؛ ولو لم تكن كذلك، لو لم تكن تأثيرات لميولي العامة، أو مكوّنات في عاداتي وطريقة حياتي (التي يمكن توصيفها بمفردات عادية صرفة)، أو لو لم تكن هذه -بدورها- ما هي عليه بشكل كليّ كنتيجة لأسباب - مادية، واجتماعية، وسيكولوجية - إذًا ثمة عنصر أكيد موجود من الحظ الصرف أو العشوائيّة التي تكسر القيد السببيّ. ولكن (في حال استمرار الجدال) أليسَ السلوك العشوائيّ هو المعاكس التام للحرية، والعقلانيّة، والمسؤوليّة؟ ومع ذلك، تبدو هذه البدائل وكأنّها تضيّق على الاحتماليّات. إنّ فكرة وجود خيار لا سببيّ كشيء نابع من العدم، أمرٌ غير معقول على الإطلاق. ولكنّ (لا أحتاج إلى مجادلة هذا مجددًا) البديل الوحيد المُتاح من مثل هؤلاء المفكّرين -خيارٌ سببيّ يستلزم المسؤوليّة، والجزاء، وما إلى ذلك- متعذّر الوجود بالقدر نفسه.

لقد تسبّبت هذه المعضلة بانقسام المفكّرين لأكثر من ألفي عام. بعضهم لا يزال عرضة للعذاب، أو الإشكال على الأقل، بسببها، كما كان عليه حال الرواقيّين الأوائل؛ وبعضهم لا يعاني أيّ مشكلة إطلاقًا. ويبدو بأنها تنبع -جزئيًا على الأقل- من استخدام نموذج آليّ مطبَّق على الأفعال البشريّة؛ ففي حالةٍ أولى، تُعتبر الخيارات روابط من نوع التسلسل السببيّ الذي يُعد نموذجًا لسير العملية الآليّة؛ وفي الحالة الأخرى، كانقطاع في هذه السلسلة، لا يزال يُفهم بحسب آليّة شديدة التعقيد. ولا يبدو أنّ أيًا من الصورتين تصلح في هذه الحالة على الإطلاق. ويبدو أننا بحاجة إلى نموذج جديد، خطة لإنقاذ دليل الوعي الأخلاقيّ من فراش بروكروستيس الذي استحضرته النماذج المهووسة للنقاشات التقليديّة. وقد تبيّن بأنّ كلّ الجهود المبذولة للانعتاق من مقاييس التمثيل المعيقة القديمة، أو (لو استخدمنا مفردات شائعة) قوانين اللغة غير الملائمة، مخفقة إلى حد بعيد. ويحتاج هذا الأمر إلى خيال فلسفيّ من النظام الأول، ولا يزال إيجاده -في هذه الحالة- مطلوبًا. ويبدو لي بأنّ حل وايت -إخضاع الآراء المتصارعة إلى مقاييس مختلفة للقيمة أو تنويعات من الاستخدام الأخلاقيّ- لا يشكّل وسيلة للخروج. وأعجز عن كبح نفسي عن الشك بأنّ رأيه هو جزء من نظريّة أشمل، يشكّل بموجبها الإيمان بالحتميّة، أو أيّ نظرة أخرى للعالم،

أو يعتمد على نوع من القرار البراغماتيّ الكبير عن كيفية معاملة هذا الحقل أو ذاك من الفكر أو التجربة، بالاستناد إلى نظرة نعرف بموجبها أي مجموعة تصنيفات ستعطي أفضل النتائج. وحتى لو تقبّل المرء هذا، لن يكون من السهل مصالحة أفكار الضرورة السببيّة، وإمكانيّة التجنّب، والخيار الحر، والمسؤوليّة، وما إلى ذلك. وأنا لا أدّعي تفنيد خلاصات الحتميّة؛ ولكن لا يمكنني فهم سبب انقيادنا لها. كما لا يبدو لي بأنّ فكرة التفسير التاريخيّ، او احترام المنهج العلميّ تستلزمان تلك الخلاصات.

هذا يلخّص اعتراضاتي على إرنست ناغل، مورتون وايت، إي. هـ. كار، الحتميّين الكلاسيكيّين ومريديهم الحديثين.

II

الحريّة الإيجابيّة والحريّة السلبيّة

في حالة الحرية الاجتماعية والسياسية تبرز مشكلة ليست متباينة كليًا مع الحتمية الاجتماعية والتاريخية. إننا نفترض وجود حاجة لفسحة خاصة بالخيار الحر، وهو النقص غير المتعارض مع وجود أيّ شيء يمكن تسميته بالحرية السياسية (أو الاجتماعية). ولا تستلزم الحتميّة أن يكون البشر، حقيقةً، غير قابلين للمعاملة كحيوانات أو أشياء؛ وكذلك لا تكون الحرية السياسية، مثل حرية الاختيار، متأصّلة في فكرة الكائن البشري؛ بل هي نمو تاريخي، ومجال مطوّق بالحدود. وتطرح مسألة حدودها، فيما إذا كان مفهوم الحدود قابلًا للتطبيق عليها فعليًا، قضايا تركّز عليها معظم النقد الموجّه لأطروحتي. ويمكن هنا أيضًا اختصار القضايا الأساسية في ثلاثة محاور: أ) ما إذا كان الفارق الذي رسمتُه (الذي لم أكن أنا أول من أطلق التسمية) بين الحرية الإيجابية والسلبية مقبولًا، أو - بكل الأحوال - شديد الثقة؛ ب) ما إذا كان ممكنًا توسيع مصطلح «حرية» إلى المدى الذي يتمناه بعض منتقديَّ، من دون أن يكون، بالنتيجة، ثمة حرمان من قدر كبير من الدلالة بحيث تصبح أقل نفعًا؛ جـ) لمَ يتوجّب اعتبار الحريّة السياسيّة مرتبطة بالقيمة؟

قبل مناقشة هذه المشكلات، أودّ تصحيح خطأ جوهريّ في النسخة الأصليّة من مفهومان للحريّة. وبالرغم من أنّ هذا الخطأ لا يُضعف، أو يتعارض مع، الجدالات

المستخدمة في المقالة (حقيقةً، تبدو لي وكأنّها تقوّيها)، فإنه - برغم ذلك - رأي أعتبره خاطئًا[1]. في النسخة الأصليّة من مفهومان للحريّة[2]، أقدّم الحرية على أنها غياب للعقبات المعيقة لتحقيق رغبات الإنسان. وهذا معنى شائع، بل هو ربما الأكثر شيوعًا، في استخدام المصطلح، ولكنّه لا يمثّل رأيي. إذ لو كان معنى كون الشخص حرًا - بشكل سلبيّ - مقتصرًا على عدم حرمانه من قِبل أشخاص آخرين من فعل كلّ ما يرغب به، إذًا ستكون إحدى وسائل تحقيق مثل هذه الحريّة هي إنهاء رغبات الشخص. ولقد عرضتُ انتقادات لهذا التعريف، ولمجمل طريقة التفكير هذه، في النص، من دون أن أدرك بأنّ هذا كان غير متّسق مع الصيغة التي ابتدأت بها. لو كانت درجات الحرية وظيفة لتحقيق الرغبات، سيكون بوسعي زيادة الحريّة فعليًّا سواء عبر إقصاء الرغبات أو عبر تحقيقها: بإمكاني اعتبار الناس أحرارًا (بمن فيهم أنا) عبر إخضاعهم لشروط فقدان الرغبات الأصليّة التي كنتُ قد قررت عدم تحقيقها. وبدلًا من مقاومة أو إزالة الضغوط التي ترهقني، بإمكاني «تذويتها/ تبطينها». وهذا ما حقّقه إيبكتيتوس حينما ادّعى بأنه، كعبد، أكثر حرية من سيده. إذ عبر تجاهل العقبات، ونسيانها، و«التعالي»، والتغاضي عنها، يمكنني تحقيق السلام والسكينة، انفصال نبيل عن المخاوف والأحقاد التي تُزعِج أناسًا آخرين - وهي حريّة تحقق معنى ما بالفعل، ولكن ليس المعنى الذي أود التحدث عنه.

وعندما قال الحكيم الرواقيّ بوسيدونيوس (بحسب رواية شيشرون)، الذي كان يحتضر بفعل مرض عضال، «أظهِرْ أسوأ ما فيك أيها الألم؛ أيًا يكن ما ستفعله، ستعجز عن إرغامي على كراهيتك»[3]، كان بالنتيجة يتقبّل، ويحقّق التوحّد مع «الطبيعة» التي، بحكم كونها متطابقة مع «العقل الكونيّ»، لم تكتف بجعل ألمه محتومًا فحسب، بل

(1) كان المُراجع المجهول الكريم والدقيق [رتشارد فولهايم] لمحاضرتي في تايمز لتراري سبليمنت («بعد مئة عام»، 20 شباط/ فبراير 1959، 89-90) أول كاتب يشير إلى هذا الخطأ؛ كما قدّم انتقادات دقيقة وموحية استفدت منها كثيرًا.

(2) Oxford, 1958: Clarendon Press.

(3) Cicero, *Tusculan Disputations*, 2. 61. "Nihil agis, dolor! Quamvis sis molestus, numquam te esse confitebor malum".

عقلانيًا، بحيث أصبح المعنى الذي حقّق فيه حريّته مغيرًا للمعنى الأوليّ لها الذي يقول إنّ البشر يخسرون حريتهم عند سجنهم أو استعبادهم. ويجب تمييز المعنى الرواقيّ للحريّة، أيًا يكن مدى سموّه، عن الحريّة التي يَعْمَد المستبد، أو الممارسات المؤسساتيّة الاستبداديّة، إلى اجتزائها أو تدميرها[1]. ويسعدني الاعتراف بتبصّر روسّو: معرفة قيود المرء على حقيقتها أفضل من تزيينها بالأزهار[2].

ويجب تمييز الحرية الروحيّة، كالانتصار الأخلاقيّ، عن معنى أكثر جوهريّة للحرية، ومعنى أكثر اعتياديّة للانتصار، وإلا ستكون ثمة فسحة للارتباك في النظرية وتبرير القمع في الممارسة، باسم الحرية بحد ذاتها. ثمة سياق واضح يتم فيه تلقين إنسان بأنه، في حال عجزه عن تحقيق ما يرغب به، يجب أن يتعلم كيفية الطموح إلى ما بإمكانه تحقيقه فحسب، وقد يسهم في سعادته أو سكينته؛ ولكنه لن يزيد حريته المدنية أو السياسية. إن سياق الحرية الذي أستخدم فيه هذا المصطلح لا يستلزم غياب الإحباط فحسب (إذ يمكن تحقيق ذلك عن طريق قتل الرغبات)، بل كذلك

---

(1) ثمة مناقشة مثيرة لهذا الموضوع من قبل روبرت وايلدر:

Robert Waelder, "Authoritarianism and Totalitarianism: Psychological Comments on a Problem of Power".

ظهرت هذه المقالة في:

George B. Wilbur and Warner Muensterberger (eds), *Psychoanalysis and Culture: Essays in Honour of Géza Rósheim* (New York, 1951; repr. 1967), pp. 185-95.

إنه يتحدث عن إعادة صياغة الأنا العليا في «تذويت» الضغوط الخارجيّة، ويحدّد تمييزًا بارزًا بين الاستبداد، الذي يستلزم إطاعة السلطة من دون قبول قوانينها وادّعاءاتها، وبين التوتاليتاريّة التي تستلزم، إضافة إلى ما سبق، تماثلًا داخليًا مع المنظومة التي يفرضها الدكتاتور؛ وهذا إصرار توتاليتاريّ على التربية والوعظ بالتعارض مع إطاعة ظاهريّة صرفة، وهي عملية خبيثة خبرناها كليًا. هناك، بالطبع، فرق كبير بين تمثّل قواعد العقل، كما قدّمتها الرواقيّة، وتلك الخاصة بحركة لا عقلانيّة من الدكتاتوريّة الاعتباطيّة. ولكنّ الآليّة السيكولوجيّة متشابهة.

(2) أثار أحد منتقديّ، ل. جي. ماكفارلين، هذه النقطة بشكل جيّد في:

L. J. Macfarlane, "On Two Concepts of Liberty", *Political Studies 14* (1966), 77-81.

وفي سياق نقاش شديد الانتقاد ولكنه منصف وقيّم، يلاحظ ماكفارلين أن معرفة قيود المرء غالبًا ما تكون الخطوة الأولى نحو الحريّة، التي قد لا تتحقق أبدًا فيما لو تجاهل المرء [القيود] أو أحبّها.

غياب العقبات أمام الخيارات والنشاطات الممكنة -غياب العقبات على الدروب التي يمكن للإنسان اختيار المشي فيها. ولا تعتمد مثل هذه الحرية - بالنتيجة - على ما إذا كنت أتوق للمشي بالمطلق، أو ما هي مسافة المشي، بل على عدد الأبواب المفتوحة، مدى اتساعها، وعلى أهميتها النسبيّة في حياتي، حتى لو كان من المستحيل -حرفيًا- قياس ذلك بأيّ مقياس معياريّ[1]. ويتشكّل مدى حريّتي الاجتماعية أو السياسية في غياب العقبات لا أمام خياراتي الفعلية فحسب، بل خياراتي المحتملة أيضًا - أمام تصرُّفي بهذا الشكل أو ذاك في حال اخترت القيام بهذا الفعل. ويعود الغياب المماثل لمثل هذه الحرية إلى إغلاق تلك الأبواب أو الإخفاق في فتحها، كنتيجة -مخطَّط لها أو لا-، للممارسات البشريّة المتغيّرة، تنفيذ الأفعال البشرية؛ بالرغم من أن إمكانيّة توصيف تلك الأفعال بأنها قمع، مرتبطة بكونها مخطَّطًا لها بشكل قصديّ (أو، ربما، بالترافق مع الشعور بإمكانية إغلاقها للدروب). وما لم يتم التسليم بهذا الأمر، فإنّ المفهوم الرواقيّ للحرية (الحرية «الحقيقيّة» - حالة العبد المستقل أخلاقيًا)، المتوافق مع درجة عالية جدًا من الاستبداد السياسيّ، سيسهم في إرباك القضيّة فحسب.

إنها مسألة تاريخية مثيرة، أن نعرف تاريخ وظروف ظهور فكرة الحرية الفردية بهذا المعنى لأول مرة في الغرب. لم أجد دليلًا حاسمًا عن أيّ صيغة واضحة لها في العالم القديم[2]. ولقد شكّك بعض منتقديّ في ذلك، ولكن بعيدًا عن الإشارة إلى كتّاب حديثين مثل آكتون، جيلينيك، أو باركر، الذين أكّدوا على وجود هذه الفكرة في اليونان القديمة، بل إنّ بعضهم - وبشكل دقيق- عمدوا إلى اقتباس أطروحات أوتانيس بعد موت [الأمير] سميرديس ([بارديًا]) في الرواية التي عرضها هيرودوتس، وأنشودة البيّن للاحتفاء بالحرية في الخطبة الجنائزية لبيركليس، علاوة على خطاب نيكياس قبيل المعركة الأخيرة مع سيراكوساوس (الواردة عند ثوسيديدس)، كدليل على أنّ الإغريق كانوا يمتلكون فهمًا واضحًا للحرية الفرديّة.

---

(1) انظر مفهوم «الحرية السلبيّة» لاحقًا في هذا الكتاب.

(2) من أجل معالجة أشمل لبرلين عن الحرية في العالم القديم، انظر «ميلاد الفردانيّة الإغريقيّة»، المنشورة في الطبعة الموسّعة من هذا الكتاب. [المحرّر]

ولا بد من الاعتراف بأنني لا أجد هذا الأمر حاسمًا. إذ حينما قارن بيركليس ونيكياس حرية مواطني أثينا مع مصير رعيّة الدول الأقل ديمقراطيّة، كانا يقولان (كما بدا لي) أن مواطني أثينا تمتّعوا بالحرية بمعنى الحكم الذاتيّ، وأنهم ليسوا عبيدًا لأيّ سيّد، وأنهم يؤدّون واجباتهم المدنيّة انطلاقًا من حبّهم لـ الدولة المدينيّة الخاصة بهم، من دون أي حاجة للإكراه، ولا تحت تأثير مهاميز وأسواط القوانين الوحشيّة أو فارضي القوانين (كما في إسبارطة أو بلاد فارس). وكذلك قد يقول مدير عن الأولاد في مدرسته إنهم يعيشون ويتصرفون وفقًا لتربيتهم الحسنة لا لكونهم مرغمين على التصرف بهذا الشكل، بل لكونهم مُلهَمين بالإخلاص للمدرسة، بـ"روح الفريق"، وبمعنى ما للتضامن والغاية المشتركة؛ بينما يجب إنجاز هذه النتائج في مدارس أخرى بدافع الخوف من العقاب، والمعايير الصارمة. ولكن، في كلتا الحالتين، هل من المتوقع أن يعمد شخص، من دون خسارة كرامته أو التعرض للاحتقار، أو الانتقاص من جوهره الإنسانيّ، إلى الانسحاب من الحياة العامة بأسرها، والسعي إلى غايات خاصة، والعيش في عزلة، بصحبة أصدقاء شخصيّين، كما طرح أبيقور لاحقًا، وربّما كما نظّرت المناهج السينيكيّة والقورينيّة لسقراط قبله؟ أما بخصوص أوتانيس، فلم يكن راغبًا في الحكم أو في أن يكون محكومًا - وهو المعاكس الفعليّ لفكرة أرسطو عن الحريّة المدنيّة الحقيقيّة. ولعل هذا الموقف ظهر بداية في أفكار المفكّرين اللاسياسيّين في أيام هيرودوتس؛ عند أنتيفون السفسطائيّ، مثلًا، وربما عند سقراط بذاته أحيانًا. ولكنها أفكار بقيت منعزلة وغير متطوّرة حتى مجيء أبيقور. وبمعنى آخر، يبدو لي أنّ قضية الحرية الفرديّة، أي الحدود التي من الطبيعيّ ألّا يُسمح للسلطة العموميّة بتخطّيها سواء كانت وضعيّة أم كنَسيّة، لم تكن قد نشأت بوضوح في هذه المرحلة؛ وقد تكون القيمة المركزيّة المرتبطة بها (كما لاحظتُ في المقطع قبل الأخير من محاضرتي) هي النّتاج المتأخر لحضارة رأسماليّة، وعنصرًا في شبكة قِيَم تتضمّن أفكارًا كالحقوق الشخصيّة، والحريّات المدنيّة، وقدسيّة الشخصيّة الفرديّة، وأهميّة الخصوصيّة، والعلاقات الشخصيّة، وما إلى ذلك. ولا أقول نّ الإغريق لم

يتمتعوا فعليًّا بمعيار عظيم مما يجب أن نسمّيه اليوم، الحريّة الفرديّة[1]. بل إنّ طرحي يقتصر على قول إنّ هذه الفكرة لم تنشأ بشكل واضح، ولم تكن - بالتالي - جوهريّة في الثقافة الإغريقيّة، أو -ربما- في أي حضارة قديمة أخرى معروفة لنا.

إنّ إحدى النتائج الثانويّة أو العوارض في هذه المرحلة من التطور الاجتماعيّ هي أنّ قضيّة الإرادة الحرة (كمقابل لقضيّة الفعل الطوعيّ) لم تكن تعتبر إشكاليّة قبل الرواقيّين؛ ويبدو أنّ نتيجتها المنطقيّة هي أنّ التنوّع لأجل التنوّع -والكره المماثل للتطابق لم يكن غاية أساسيّة، أو ربما لم يكن غاية واضحة على الإطلاق، قبل عصر النهضة، أو حتى بشكلها الكليّ قبل بداية القرن الثامن عشر. ويبدو أنّ قضايا كهذه لا تبرز إلا حينما يحصل إرباك أنماط الحياة والنماذج الاجتماعيّة التي تُعتبر جزءًا منها، بعد فترات طويلة كانت تُعد فيها مسلّمات، بحيث يتم تمييز تلك الأنماط لتصبح موضوعًا للدراسة الواعية. ثمة قِيَم كثيرة شكّك فيها البشر، وتنازعوا من أجل دعمها أو معارضتها، ليست مذكورة في مرحلة مبكّرة من التاريخ، إما لكونها مقبولة من دون جدال، أو لأنّ الناس لم يكونوا - بصرف النظر عن السبب - في ظرف يسمح لهم باستيعابها. وقد يكون سبب عدم إحداث الأشكال الأكثر تعقيدًا من الحرية الفرديّة أيّ أثر في وعي جماهير البشر هو، ببساطة، كونهم عاشوا في ظل البؤس والقمع. فالبشر الذين يعيشون في ظروف لا يتوفّر فيها طعام ملائم، ودفء، وملجأ، أو الحدّ الأدنى من الأمان لا يُتوقّع منهم أن يكترثوا بحريّة التعاقد أو [حريّة] الصحافة.

وقد تصبح المسائل أوضح، في هذه النقطة، إذ ذكرتُ ما تبدو لي بأنها فكرة خاطئة أخرى - أي تحديدًا، تماهي الحرية - بحدّ ذاتها - مع النشاطات. إذ حينما يعتبر إريش فروم، مثلًا، في جميع مراحله الزمنيّة المهمّة، بأنّ الحرية الحقيقيّة هي النشاط العفويّ العقلانيّ للشخصيّة المندمجة الكليّة، وحينما يوافقه على ذلك -جزئيًا- برنارد كُرِكْ[2]، سأعارض أفكارهما. إنّ الحرية التي أقصدها هي إتاحة المجال للفعل وليست الفعل بحدّ ذاته. إذ لو كنت أتمتّع بحق التجوّل عبر الأبواب

(1) قدّم أ. دبليو. غوم وآخرون قدرًا جيّدًا من الدلائل على الفرضيّة التي طرحوها.

(2) في محاضرته الافتتاحيّة في جامعة شيفلد عام 1966، الحريّة كسياسة (شيفلد، 1966)، التي أعيد نشرها في كتابه النظريّة والممارسة السياسيّة *Political Theory and Practice* (لندن، [1972]).

المفتوحة، وفضّلتُ ألّا أفعل ذلك، بل أن أجلس بهدوء وخمول، لن أُعتبر أقل حريّةً بالنتيجة. إنّ الحرية هي إتاحة المجال للفعل، وليست الفعل بحدّ ذاته؛ إمكانيّة الفعل، وليس التحقّق الديناميكيّ له بالضرورة، كما يقول كلٌّ من فروم وكْرِكْ. ولو لم يكن التجاهل اللامبالي للمسارات المتعددة لحياة أكثر نشاطًا وغنى -أيًا يكن مدى شجبها في مسائل أخرى- غير متوافق مع فكرة التحرر، إذًا لن يكون ثمة شيء لأحاججه في كلام كلٍّ من هذين الكاتبين. ولكنني أخشى بأنّ فروم سيعتبر بأنّ تنازلًا كهذا هو إشارة إلى وجود افتقار للاندماج، الذي يعدّ بالنسبة إليه عنصرًا لا يمكن الاستغناء عنه -وربما متطابقًا- في الحرية؛ بينما قد يعتبر كْرِكْ بأنّ هذه اللامبالاة خمول وخنوع لا يستحق أن يُسمّى حرية. وأجد أنّ الغاية التي ينظّر لها أبطال الحياة التامة هؤلاء متجانسة؛ ولكن جعلها متماهية مع الحرية يبدو لي دمجًا لقيمتين. فقولُ إنّ الحريّة نشاطٌ بحدّ ذاته هو جعل المصطلح مغطّيًا لمجال أكبر؛ وهذا يُسهم في إبهام وإضعاف القضيّة الجوهريّة -الحقّ والحريّة في الفعل- التي تجادَلَ الناس فيها وتقارَعوا طوال التاريخ المسجَّل بأكمله تقريبًا.

وبالعودة إلى مفاهيم الحريّة، تحدّث معارضيّ بشكل كبير عن التمييز (الذي اعتبروه وهميًّا أو مبالغًا به) الذي حاولت تحديده بين سؤالين: «من يحكمني؟» و«ما مدى الحكم المسلّط عليّ؟»، ومع ذلك، أعترف بعجزي عن اعتبار السؤالين متطابقين، أو أنّ الفارق بينهما غير مهم. ولا يزال يبدو لي أنّ التمييز بين نوعَيْ الإجابة، وبالتالي بين المعاني المختلفة المتضمَّنة لـ «الحريّة»، ليس تافهًا أو مرتبكًا. في الحقيقة، أنا مستمر في إيماني بأنّ القضية جوهرية تاريخيًّا ومفاهيميًّا، وفي النظريّة والممارسة.

دعوني أقول مجدّدًا إنّ الحريّة «الإيجابيّة» و«السلبيّة»، في السياق الذي استُخدم فيه هذان المصطلحان، بدءًا من نقطتين لا تبعدان عن بعضهما مسافة منطقيّة كبيرة. ولا يمكن إبقاء السؤالين «مَن السيّد؟»، و«ما مدى المجال الذي أكون فيه سيّدًا؟»، متمايزَيْن بشكلٍ كليّ. أود أن أقرّر بنفسي، وألّا أُدار من الآخرين، بصرف النظر عن مدى حكمتهم وخيرهم؛ ويشتقّ سلوكي قيمة جوهريّة من الحقيقة المفردة بأنّ هذا السلوك لي، وليس مفروضًا عليّ. ولكنني لست، ولا يمكنني توقّع أن أكون، مكتفيًا

بذاتي أو كليّ القدرة اجتماعيًا بشكل تام[1]. لا يمكنني إزالة كلّ عقبات طريقي التي تنبع من سلوك أقراني. يمكنني أن أحاول تجاهلها، التعامل معها على أنّها وهميّة، أو «مزجها» وإخضاعها لمبادئي الداخلية، وضميري، وفهمي الأخلاقيّ؛ أو محاولة إذابة فهمي للهويّة الشخصيّة في نشاط مشترك، كعنصر في وحدة أكبر مُدارة ذاتيًا. ومع ذلك، وبرغم الجهود البطوليّة لتجاوز أو إنهاء صراعات ومقاومة الآخرين، لو لم أكن راغبًا في أن أُخدَع، سأميّز حقيقة أنّ التناغم الكليّ مع الآخرين متعارض مع الهويّة الذاتيّة؛ وبأنني في حال عدم رغبتي في الاعتماد على الآخرين في كلّ شيء، سأحتاج إلى فسحة لن أكون فيها، ويمكنني الاعتماد على عدم كوني فيها، خاضعًا لتدخّلهم الشديد. وسيكون السؤال إذًا: ما مدى اتّساع المجال الذي أكون فيه، أو ينبغي أن أكون فيه، سيّدًا؟ إن طرحي يقول إنّ فكرة الحريّة «الإيجابيّة» تاريخيًا - كإجابة على السؤال: «من هو السيّد؟» - ابتعدت عن فكرة الحريّة «السلبيّة»، التي تُجيب عن سؤال: «ما مدى المجال الذي أكون فيه سيّدًا؟»؛ وبأنّ هذه الهوّة اتّسعت حينما عانت فكرة الذات من انقسام ميتافيزيقيّ إلى ذات «أرقى»، أو «حقيقيّة»، أو «مثاليّة» من جهة، موجودة لتحكم ذاتًا أو طبيعةً «أدنى»، و«إمبريقيّة»، و«سيكولوجيّة» في الجهة المقابلة؛ إلى «ذاتي في أفضل أحوالها» كسيّدة على ذاتي اليوميّة الأدنى مرتبةً؛ إلى أنا أكون، العظيمة الخاصة بكولريدج، على تجسّدات أقل ترانسندنتاليّة منها في الزمان والمكان[2].

---

(1) لطالما كان هناك طرح بأنّ الحريّة دومًا تكون علاقة ثلاثيّة؛ فلا يمكن للمرء إلا أن يسعى للتحرّر من x ليفعل أو ليكون y؛ وبذا فإنّ «كل الحريّة» سلبيّة وإيجابيّة في آن، أو ربما - وهذا أفضل - ليس أيًا منهما. انظر:

G. C. MacCallum, jr, "Negative and Positive Freedom". *Philosophical Review 76* (1967), 312-34, repr. In Peter Laslett, W. G. Runciman and Quentin Skinner (eds), *Philosophy, Politics and Society*, Fourth Series (Oxford, 1972).

يبدو لي هذا خطأً. فالشخص الذي يناضل ضد قيوده، أو الشعب ضد عبوديّته لا يحتاجون بشكل واع الإشارة إلى أيّ حالة محددة أخرى. لا يحتاج المرء لمعرفة كيفيّة استخدام حريّته؛ إذ إنّه يرغب بإزالة العبوديّة فحسب. وهذا ما تفعله الطبقات والأمم كذلك.

(2) Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), chapter 12, theses 6-7, and chapter 13, antepenulitimate paragraph.

وقد تكون هناك تجربة أصيلة للتوتّر الداخليّ كامنة في جذر هذه الصورة الميتافيزيقيّة القديمة والشائعة للذّاتَيْن، وقد كان أثرها عظيمًا على اللغة، والفكر، والسلوك؛ وأيًّا يكن عليه شكل هذا الأمر، فقد أصبحت الذات «الأرقى» ممثَّلةً بالمؤسسات، والكنائس، والأمم، والأعـراق، والدول، والطبقات، والثقافات، والأحزاب، وكيانات أشدّ غموضًا مثل الإرادة العامة، والخير العام، والقوى المتنوّرة في المجتمع، وطليعة الطبقة الأكثر تقدّميّة، و[عقيدة] المصير الواضح. وتشير أطروحتي إلى أنّه، في مسار هذه العمليّة، ما كان قد بدأ كعقيدة حريّة تحوَّلَ إلى عقيدة سلطة، و -أحيانًا- عقيدة قمع، وأصبحت السلاح المفضّل للاستبداد، وهي ظاهرة شديدة التنوّع في يومنا هذا. وكنتُ حذرًا في الإشارة إلى أنّ هذا ما يمكن أن يكون عليه - بالقدر نفسه- مصير عقيدة الحريّة السلبيّة. ومن بين المؤمنين بثنائيّة الروح والجسد اللذين ميّزا بين الذّاتَيْن، عمد بعضهم -بخاصة اللاهوتيّون اليهود والمسيحيّون، وكذلك الميتافيزيقيّون المثاليّون في القرن الثامن عشر- إلى الحديث عن الحاجة لتحرير الذات «الأرقى» أو «المثاليّة» من العقبات في طريقها، مثل تدخّل الذات «الميّالة للعبوديّة» أو «الأدنى»؛ ورأى البعض بأنّ هذا الكيان الأوليّ تجسَّدَ في المؤسسات التي تخدم الرغبات اللاعقلانيّة أو الشريرة أو قوى أخرى من الشر تنزع إلى إعاقة التطور الملائم للذات «الحقيقيّة» أو «الأرقى»، أو «ذاتي في أفضل أحوالها». ويمكن اعتبار أنّ تاريخ العقائد السياسيّة (مثل بعض الطوائف البروتستانتيّة) قد أخذ هذا الشكل «السلبيّ». وبكلّ الأحوال، فإنّ هذا الأمر قد حدث بشكل نادر نسبيًّا - كما في الكتابات الليبراليّة والأناركيّة الأولى، وبعض أنواع الكتابات الشعبويّة. ولكن، في معظم الأحيان، تماهت الحريّة، من قِبل كتّاب ميّالين للميتافيزيقا، مع تحقّق الذات الحقيقيّة بقدر قليل في الأفراد، إذا ما قورن بتجسّدها في المؤسسات، والتقاليد، وأنماط الحياة الأكثر اتّساعًا من الوجود الزمكانيّ الإمبريقيّ للفرد المحدود. وغالبًا ما تتماهى الحرية، من قِبل هؤلاء المفكّرين، كما يبدو لي، مع النشاط «الإيجابيّ» لهذه الأشكال («العضويّة») المؤسساتيّة من الحياة، والنمو، وما إلى ذلك، أكثر من مجرد الإزالة («السلبيّة») للعقبات حتى من طريق مثل هذه «الأنظمة»، دع عنك إزالتها من طريق الأفراد -وقد تمّ اعتبار مثل هذا الغياب للعقبات، في أفضل الأحوال، وسيلة إلى، أو شرطًا لـ، الحريّة؛ وليس الحريّة بحد ذاتها.

ومن الجيّد -بلا شك- تذكُّر أنّ الإيمان بالحريّة السلبيّة متوافق مع، و(طالما بقيت الأفكار مؤثّرة في السلوك) لعب دوره في توليد الشرور الاجتماعيّة الكبرى والمديدة. ونقطتي هي أنّ تلك الحريّة كانت غالبًا أقل هدفًا للدفاع أو الإخفاء من قبل نمط الجدالات الخبيثة وخفّة اليد التي يمارسها عادةً أبطال الحرِيّة «الإيجابيّة» في أكثر أشكالها شرًّا. كانت مناصرة عدم التدخّل (مثل «الداروينيّة الاجتماعيّة»)، بالطبع، تُستخدم لدعم السياسات الهدّامة سياسيًّا واجتماعيًّا التي سلّحت القويّ، الوحشيّ، وعديم الضمير ضدّ الإنسانيّ والضعيف. القادر وعديم الرأفة ضد الأقل موهبة والأقل حظًّا. وغالبًا ما كانت حرية الذئاب تعني موت الخراف. إنّ القصة الملطّخة بالدماء للفردانيّة الاقتصاديّة والمنافسة الرأسماليّة الجامحة لا تحتاج اليوم، كما كنت أعتقد، إلى تأكيد. ومع ذلك، وفي ظل بعض الآراء العجيبة التي نسبها بعض منتقديّ إليّ، ربما كان عليّ التحلّي بالحكمة وتوضيح أجزاء بعينها من حُججي. وكان ينبغي عليّ أن أكون أشدّ وضوحًا في القول إنّ شرور سياسة عدم التدخّل الاقتصاديّة الجامحة، والأنظمة الاجتماعيّة والقانونيّة التي سمحت بها وشجّعتها، تسبّبت بالانتهاكات الوحشيّة للحريّة «السلبيّة» - لحقوق الإنسان الأساسيّة (وهي دائمًا فكرة «سلبيّة»: جدار ضد المستبدّين)، بما فيها حريّة التعبير أو الاجتماع التي يمكن من دونها وجود عدالة وأخوّة بل وسعادة من نوع ما، ولكن ليس ديمقراطيّة. وربّما كان عليّ التأكيد (إذ ظننتُ بأنّ هذا الأمر شديد الوضوح ولا يحتاج إلى إشارة) على إخفاق أنظمة مماثلة في تأمين الحد الأدنى من الشروط التي يمكن فيها ممارسة أي درجة من الحرية «السلبيّة» الواضحة من قِبل أفراد أو جماعات، وستشكّل قيمة قليلة، أو لا قيمة على الإطلاق، لأولئك الذين قد يمتلكونها بشكل نظريّ. إذ ما معنى الحقوق من دون وجود سلطة لتحقيقها؟

كنت قد افترضت بأنّ الكثير من الحديث قد قيل من كل كاتب حديث جدّيّ تقريبًا مهتم بهذه القضيّة بشأن مصير الحرية الفرديّة خلال فترة حكم الفردانيّة الاقتصاديّة المتحررة - عن وضع الأغلبيّة المتضررة، لا سيما في البلدات التي أُنهك أطفالها في المناجم والمطاحن فيما كان أهلهم يقاسون الفقر، والمرض والجهل، وهو وضع يصبح فيه تمتّع الفقير والضعيف بالحقوق القانونيّة لصرف أموالهم كما يرغبون،

أو اختيار الدراسة التي يطمحون إليها (التي قدّمها إليهم كوبدن وهربرت سبنسر ومجايلوهم بكلّ معاني الإخلاص) مجرد سخرية بغيضة.

كل هذا صحيح تمامًا. إنّ الحريّات القانونيّة متوافقة مع تطرّفات الاستغلال، والوحشيّة، والظلم. وإنّ دعم التدخّل، من الدولة أو مؤسسات فاعلة أخرى، لتأمين شروط كل من الحرية الإيجابيّة، وحد أدنى من الحريّة السلبيّة للأفراد مطلوب بشدة. ولم يكن الليبراليون أمثال توكفيل وج. س. مِلْ، وحتى بنيامين كونستان (الذي أعلى من شأن الحرية السلبيّة أكثر من أيّ كاتب حديث آخر) متنبّهين لهذا الأمر. ويمكن إنشاء دعم للتشريع أو التخطيط الاجتماعيّ لدولة الرفاه والاشتراكيّة بالقدر نفسه من الشرعية عبر تقييم ادعاءات الحرية السلبيّة عن تلك الخاصة بنظيرتها الإيجابيّة، وإنّ عدم القيام بهذا الأمر، تاريخًا، وبشكل متكرر، إنما يعود إلى أنّ نمط الشر الذي كان يُوجَّه إليه مفهوم الحريّة السلبيّة كسلاح لم يكن التحرر الاقتصاديّ، بل الاستبداد. ويمكن إرجاع صعود وأفول المفهومَيْن، بشكل كبير، إلى المخاطر المحدَّدة التي قامت، في لحظة بعينها، بتهديد جماعة أو مجتمع بشكل كبير: من جهة كان ثمة تحكّم وتدخّل مفرطين، ومن الجهة الأخرى، اقتصاد «سوق» غير مضبوط. ويبدو كلّ مفهوم قابلًا للتحوّل إلى جوهر العلّة التي خُلق لمقاومتها. ولكن في حين بالكاد يمكن القول عن الفردانيّة المفرطة الليبراليّة إنّها قوة صاعدة في الوقت الحاضر، فإنّ مجاز الحرية «الإيجابيّة»، في صيغته المشوّهة على الأقل، حاضر بشكل أكبر، ومستمر في لعب دوره التاريخيّ (في كل من المجتمعات الرأسماليّة وغير الرأسماليّة) كعباءة للاستبداد باسم حريّة أوسع.

إن الحرية «الإيجابيّة»، التي تعتبر إجابة للسؤال «من سيحكمني؟» هدف شامل مشروع. ولا أعلم لمَ تمّ اعتباري مشكّكًا في هذا، أو للسبب نفسه، في الطرح الأبعد، بأنّ الحكم الذاتي الديمقراطي حاجة إنسانيّة جوهريّة، وشيء ذو قيمة بحد ذاته، سواء اصطدم بادّعاءات الحريّة السلبيّة أم أيّ هدف آخر، أم لا؛ ذو قيمة جوهريًّا وليس مقتصرًا على الأسباب التي قدّمها كونستان للدفاع عنه - بأنّ الحريّة السلبيّة من دونه قد تكون عرضة للتهشّم بسهولة كبيرة؛ أو التي قدّمها مِلْ، الذي اعتبره وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها -ولكن مجرّد وسيلة فحسب- لامتلاك السعادة. وبوسعي تكرار أنّ

تحوّل فكرة الحريّة الإيجابيّة إلى معاكسها -تمجيد السُّلطة- قد حدث فعلًا، وبقي لفترة طويلة أخد أكثر الظواهر شيوعًا ومدعاة لخيبة الأمل في عصرنا. وأيًّا يكن السبب أو المسبِّب، فإنّ فكرة الحريّة «السلبيّة» (التي تعتبر إجابة للسؤال «ما مدى التحكّم بي؟»)، بصرف النظر عن درجة تدمير عواقب أشكالها الطليقة، لم يتم تحويلها تاريخيًّا من قِبل منظّريها كمًّا أو فعاليةً إلى أيّ شيء ميتافيزيقيّ ظلاميّ أو فاسد اجتماعيًّا أو بعيد عن معناها الأصليّ، كما كانت عليه الحال مع نظيرتها «الإيجابيّة». ويمكن تحويل [الحريّة] الثانية إلى معاكسها مع بقائها مستثمرةً للدلالات المفضَّلة لأصولها البريئة. لقد تمّ اعتبار الأولى، بشكل أكبر – وبشتى الأحوال-، كما هي عليه حقيقةً؛ لم يكن ثمة نقص في التركيز، في السنوات المئة الأخيرة على تضميناتنا الأشدّ كارثيّة. وبذا، تبدو الحاجة الكبرى، بالنسبة إليّ، هي كشف انحرافات الحريّة الإيجابيّة، وليس تلك الخاصة بنظيرتها السلبيّة.

كما لا أريد إنكار أنّ الطرق الجديدة التي يمكن فيها، وتمّ فيها، الانتقاص من الحرية -بمعنييها الإيجابيّ والسلبيّ-، بدأت منذ القرن التاسع عشر. ففي عصر الإنتاجيّة الاقتصاديّة المتسارعة، ثمة طرق للانتقاص من نوعي الحريّة كليهما -على سبيل المثال، عبر السّماح أو التّسويق لوضع يتم فيه حرمان جماعات وأمم بأكملها بشكل مستمر من المنافع التي تمّ السماح بتكديسها حصريًّا في أيدي جماعات وأمم أخرى، أي الثريّة والقويّة- وهو وضع ولّد بدوره (وتولّد هو بحدّ ذاته بفعل) ترتيبات اجتماعية تسبّبت بارتفاع جدران حول الناس، وبإغلاق البوّابات أمام تطوّر الأفراد والطبقات. وقد تمّ ذلك بفضل السياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي كانت تمييزيّة بشكل صارخ أحيانًا، ومموَّهة أحيانًا أخرى، بفعل التلاعب بالسياسات التعليميّة ووسائل التأثير في الآراء، والتشريع في مجال الأخلاقيّات، ومعايير مماثلة كبحت وأضعفت الحريّة الإنسانيّة بالقدر نفسه الذي تمارسه، أحيانًا، المناهج الأكثر وضوحًا ووحشيّة للاستبداد المباشر – الاستعباد والسجن – التي رفع المدافعون الأصليّون عن الحريّة أصواتهم ضدّها[1].

---

(1) لم يفتقر بلدنا إلى مثل هذا العنف المفتوح، الذي مُورس أحيانًا تحت الشعار النبيل لقمع =

فلألخّص رأيي حتى هذه النقطة. إنّ مدى الحريّة السلبيّة لشخص ما هو، كما كان، وظيفة لمعرفة ماهيّة الأبواب المفتوحة أمامه، وعددها؛ ومعايير فتحها؛ ومدى اتّساعها. ولا يجب حصر هذه الصيغة بهذه الشدّة، إذ ليست جميع الأبواب بالقدر ذاته من الأهميّة، وكذلك الأمر بشأن الطرق التي تنفتح عليها، إذ يتنوّع مدى الفرص التي تتيحها. وبالنتيجة، فإنّ مشكلة كيفيّة تأمين زيادة كليّة في الحريّة في ظروف محدَّدة، وكيفيّة توزيعها (بخاصة في أوضاع، متنوّعةٍ بقدر تنوّع الحالات تقريبًا، يكون فيها انفتاح باب سببًا في رفع حواجز وخفض أخرى)، وباختصار، إيصال الفرص إلى أقصاها في أي حالة ملموسة يمكن أن تكون مشكلة مرهقة، لا يمكن حلّها بأيّ قاعدة واضحة[1]. ما أنا مهتمٌّ بتأسيسه خصوصًا هو، أيًا تكن الأرضيّة المشتركة بينهما، وأيًّا

= الحكم الاعتباطيّ وأعداء الحريّة وتحرّر السكّان والطبقات المستعبَدة. وأتّفق مع قدر كبير مما قيل بشأن هذا الموضوع من قِبل أ. س. كاوفمان:

A.S. Kaufman, "Professor Berlin on 'Negative Freedom'", *Mind* 71 (1962), 241-43.

ويمكن إيجاد بعض نقاطه في هجوم سابق لمارشال كوهين:

Marshal Cohen, "Berlin and the Liberal Tradition", *Philosophical Quarterly* 10 (1960), 216-27.

وآمل أن أكون قد أجبت عن بعض اعتراضات كاوفمان. ولكن، ثمة نقطة واحدة ينبغي لي أن أستفيض فيها معه. يبدو أنه يعتبر القيد أو العائق غير المجلوب بوسائل بشريّة أشكالًا من حرمان الحريّة الاجتماعيّة أو السياسيّة. لا أعتقد بأن هذا متوافق مع ما تعنيه الحرية السياسية بشكل طبيعي – المعنى الوحيد للحرية الذي أنشغل به. يتحدث كاوفمان (ص 241 من المصدر ذاته) عن «عوائق الإرادة البشريّة التي لا علاقة لها بنموذج جماعة ما لعلاقات السلطة» كعوائق للحرية (السياسية أو الاجتماعية). ولكن، ما لم تكن مثل هذه العوائق نابعة، في نهاية المطاف، من علاقات السلطة، لا يبدو بأنّ لها صلة بوجود الحرية السياسية أو الاجتماعية. لا يمكنني فهم كيف يكون باستطاعة المرء التحدّث عن «حقوق الإنسان الأساسيّة» (في ما لو استخدمنا عبارة كاوفمان) عند خرقها مما يسمّيه «تدخّلًا... غير بشريّ». إذا تعثّرتُ ووقعت، وبذا ستكون حريّة حركتي معوقةً، لا يمكن أن يقال عنّي، بكل تأكيد، بأنني عانيت أي نقص في حقوق الإنسان الأساسيّة. ويبدو لي أنّ الإخفاق في تمييز بين العوائق البشريّة واللابشريّة للحريّة إشارةً إلى بداية الخلط الكبير بين أنماط الحريّة، وللتّماهي الذي لا يقلّ خطرًا لشروط الحريّة مع الحريّة بذاتها، الذي يعتبر جذر بعض المغالطات التي أنا بصدد دراستها.

(1) يعتقد ديفيد نيكولز في مراجعة محترمة:

David Nicholls, "Positive Liberty, 1880-1914", *American Political Science Review* 56 (1962), 114-28. =

تكن الميّالة لتشويه أكبر، فإنّ الحرية السلبيّة والحريّة الإيجابيّة ليستا الشيء نفسه. كلاهما غايتان بذاتهما. وقد تتصادم هاتان الغايتان إلى حدّ التناقض. وحينما يحدث هذا، ستبرز مسائل الاختيار والتّفضيل حتمًا. هل ينبغي نشر الديمقراطيّة في وضع كهذا على حساب الحريّة الفرديّة؟ أو المساواة على حساب الإنجاز الفنيّ؛ أو الرحمة على حساب العدالة؛ أو البراءة على حساب المعرفة والحقيقة؟ إنّ النقطة البسيطة

= بأنني أُناقض نفسي حينما عمدت إلى اقتباس، والموافقة على، رأي بنثام بأن كلّ قانون هو خَرْق للحرية بما أنّ بعض القوانين تزيد المقدار الكليّ للحرية في مجتمع ما. وأنا لا أرى قوة هذا الاعتراض. إذ يبدو لي كل قانون بأنه يقتطع بعضًا من الحرية، بالرغم من احتمال كونه وسيلة لزيادة [حرية] أخرى. وإن احتماليّة زيادته للناتج الكليّ لحرية يمكن بلوغها سيعتمد – بالطبع – على ذلك الموقف المحدَّد. بل إنّ حتى القانون الذي يستلزم عدم جواز إعاقة شخص ما لشخص آخر في مجال ما، وبرغم زيادته الظاهرية لحرية الأغلبية، فهو اقتطاع لحريّة المتنمّرين ورجال الشرطة المحتَملين. وقد يكون الاقتطاع، في مثل هذه الحالة، مرغوبًا بشدة، ولكنه يبقى اقتطاعًا. ليس ثمة سبب لاعتقاد بأن بنثام، الذي كان ميّالًا للقوانين، كان سيقول أكثر من هذا.
في مقالته (ص121) يقتبس نيكولز عبارة ت. هـ. غرين (في «محاضرة عن 'التشريع الليبراليّ وحريّة العقود'»): «إنّ الاكتفاء بإزالة الإكراه، والاكتفاء بالإتاحة لشخص أن يفعل ما يحلو له، لا يُعتبر – بذاته – إسهامًا في الحريّة الفعليّة... إن غاية الحريّة الفعليّة هي القوة القصوى المتماثلة لجميع أعضاء المجتمع البشريّ لبلوغ أفضل ما بإمكانهم»:

T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, ed. Paul Harris and John Morrow (Cambridge etc., 1986), pp. 199-200.

إنها عبارة كلاسيكيّة عن الحرية الإيجابية، وإن الاصطلاحات الحاسمة فيها – بالطبع – هي، «الحرية الفعلية» و«أفضل ما بإمكانهم». ولعلي لا أحتاج الاستطراد مجددًا بشأن الغموض الخطر لتلك الكلمات. كالتماس للعدالة، وشجب للافتراض شديد الخطأ بأن العمّال كانوا (في أي معنى يعنيه لهم) فاعلين أحرارًا في التفاوض مع أصحاب عملهم في زمنه، فإنّ مقالة غرين بالكاد يمكن أن تتطوّر بما يخص هذا الأمر. ولعل العمال، نظريًا، تمتعوا بحرية سلبية واسعة. ولكن بما أنهم افتقروا إلى الوسيلة لتحقيقها، فإنّ ذلك كان كسبًا أجوف. وهنا، لا أجد ما يمكن أن أعارض فيه توصيات غرين؛ بل إنني أعارض العقيدة الميتافيزيقيّة للذّاتَيْن فحسب – التدفّقات الفرديّة مقابل النهر الاجتماعي الذي ينبغي عليهم الاندماج معه، وهي مغالطة ثانويّة غالبًا ما كانت تُستخدم لدعم تنويعات من الاستبداد. كما أنني لا أرغب، بالطبع، أن أنكر بأنّ آراء غرين كانت متنوّرة بشكل استثنائيّ؛ وهذا يسري على كثير من نقّاد الليبراليّة في أوروبا وأميركا في السنوات المئة الأخيرة تقريبًا. ومع ذلك، إنّ الكلمات مهمة، وإنّ آراء ومقاصد كاتب ما لا تكفي لتبنّي استخدام مفردات مضلِّلة عديمة الأذى سواء كان ذلك في النظرية أو الممارسة. وإنّ سجلّ الليبراليّة ليس أفضل، في هذه الناحية، من معظم المدارس الأخرى في الفكر السياسيّ.

التي أهتم بطرحها هي أنه حينما تكون القِيَم العليا متضاربة، لن يمكن إيجاد الحلول الواضحة، من حيث المبدأ. وإنّ اتخاذ القرار بشكل عقلانيّ في أوضاع كهذه يعني اتّخاذ القرار في ضوء الغايات العامة، النموذج الكليّ للحياة الذي يسعى إليه شخص أو جماعة أو مجتمع. ولو تبيّن بأنّ ادّعاءات نوعين (أو أكثر) من الحريّة غير متوافقة في حالة محدَّدة، ولو كان هذا إشارة إلى صراع القِيَم الذي يكون مطلقًا وغير قابل للقياس في آن، من الأفضل مواجهة هذه الحقيقة المزعجة فكريًّا، لا أن نتجاهلها، أو أن ننسبها أوتوماتيكيًّا إلى علّةٍ ما فينا يمكن إزالتها بزيادةٍ ما في المهارة أو المعرفة، كما فعل كوندورسيه ومريدوه؛ أو، وهذا أشدّ سوءًا، قمع إحدى القِيَم المتنافسة فيما بينها عبر التظاهر بأنّها متطابقةٌ مع ندّها - وبذا ينتهي الأمر بتشويههما معًا. ومع ذلك، يبدو لي أنّ هذا هو بالضبط ما كان يمارسه الأحَديّون، الفلاسفة الذين يطالبون بحلول نهائيّة -الترتيب والانسجام بأيّ ثمن- ولا يزالون. ولا أعني هذا -بالطبع- كحُجّة ضد الطرح القائل إنّ بإمكان تطبيق المعرفة والمهارة، في حالات خاصة، أن يقود إلى حلول مُرضية. إذ حينما تبرز معضلات مماثلة، فإنّ القول بوجوب القيام بكلّ جهد لحلّها شيء، أما القول إنّ من الأولويّة الأكيدة دومًا اكتشاف حلٍّ حاسم صحيح من حيث المبدأ، شيء آخر - شيء يبدو أنّ الميتافيزيقيّين العقلانيّين الأوائل قد ضمنوه.

وبالنتيجة، حينما يؤكّد ناقد آخر من منتقديّ، ديفيد سبتز[1]، بأنّ الحد الفاصل بين الحريّتين الإيجابيّة والسلبيّة ليس كبيرًا، ولكن «في التحديد الذي تميل فيه تعقيدات الحريّات المحدَّدة والقيود الملازمة لها إلى عرض تلك القِيَم التي تكون، بحسب نظريّة برلين، خاصة بالبشر»، كما يقوم في معرض مراجعته الممتعة والمهمّة بالتصريح بأنّ تلك القضيّة تعتمد على رؤية المرء للطبيعة البشريّة، أو الأهداف البشريّة (التي يختلف فيها الناس)، وأنا لا أخالفه في هذا. ولكن حين يمضي بالقول إنني، في محاولتي للتأقلم مع نسبيّة القيم، أستعيد آراء جون ستيوارت مِلْ، فإنّه يبدو لي مخطئًا في قضيّة مهمة. إذ إنّ مِلْ لم يعمد لإقناع نفسه بأنّ ثمة شيئًا يمثّل حقيقة موضوعيّة يمكن بلوغها وتناقلها في مجال أحكام القيمة؛ بل إنّ شروط اكتشافها لا تتواجد في

---

(1) مصدر سابق. ص 78-86.

مجتمع يوفّر درجةً ملائمة من الحريّة الفرديّة، بخاصة في الاستفسار والنقاش. تلك هي، ببساطة، الأطروحة الموضوعانيّة القديمة، في صيغة إمبريقيّة، مع ملحق خاص بشأن الحاجة إلى الحريّة الفرديّة كشرطٍ لازم لتحقيق هذا الهدف النهائيّ. ولكنّ أطروحتي ليست متعلّقة بهذا على الإطلاق؛ ولكن، بما أنّ بعض القِيَم قد تتعارض جوهريًّا، فإنّ جوهر فكرة وجوب اكتشاف نموذج، من حيث المبدأ، تكون فيه القِيَم متّسقةً بالمجمل، مستند إلى رؤية زائفة لما يمكن أن يكون عليه شكل العالم.

ولو كنت محقًّا في هذا، وفي أنّ الشرط البشريّ يعتبر بأنّ الناس عاجزون دومًا عن تفادي الخيارات، إذ لا يمكنهم تفاديها للأسباب الواضحة التي نادرًا ما تجاهلها الفلاسفة فحسب، وبخاصة وجود مسارات محتملة كثيرة للأفعال وأشكال الحياة المقبولة، بحيث يكون الاختيار بينها جزءًا من كون المرء عقلانيًّا أو قادرًا على الحكم الأخلاقيّ؛ لن يكون بإمكانهم تفادي الخيار لسبب جوهري واحد (يكون، بالمعنى الاعتياديّ، مفاهيميًّا، وليس إمبريقيًّا)، هو أنّ النهايات تتعارض؛ وبأنّ المرء لا يستطيع الحصول على كل شيء. وهذا ما يستتبع أن يكون جوهر مفهوم الحياة المثاليّة حياةً لن يتم فيها إضاعة أو التضحية بأيّ شيء ذي قيمة، حيث كل الرغبات العقلانيّة (أو الخيّرة أو الشرعيّة) يجب أن تكون قادرة على التحقق بشكل فعليّ – وهذه الرؤية الكلاسيكيّة ليست يوتوبيّة فحسب، بل غير معقولة أيضًا. إذ يتبيّن بأنّ الحاجة للاختيار، للتضحية ببعض القِيَم المطلقة للآخرين، سمةٌ دائمة للنوع البشريّ. ولو كان الأمر صحيحًا، ستتقوّض كلّ النظريّات التي تكون فيها قيمة الخيار الحر نابعةً من حقيقة أنّنا بدونها سنكون عاجزين عن تحقيق الحياة الكاملة؛ مع التضمين بأنه حالما يتحقق مثل هذا الاكتمال، ستنتفي الحاجة للاختيار بين هذه البدائل. وتبعًا لهذا الرأي، فإنّ الخيار، مثل نظام الأحزاب، أو الحق بالتصويت ضدّ مرشّحي الحزب الحاكم، سيصبح مهجورًا في المجتمع الكامل الأفلاطونيّ أو الثيوقراطيّ أو اليعقوبيّ أو الشيوعيّ، حيث تعتبر أية إشارة لبداية معارضة بسيطة عرَضًا من أعراض الخطأ والرذيلة. إذًا ثمة طريق ممكن وحيد للإنسان العقلانيّ، بحكم أنه لا توجد أوهام خادعة اليوم، ولا صراعات، ولا تعارضات، لا مفاجآت، ولا تجديد أصيلًا غير متوقَّع؛ كلّ شيء ساكن وتام في الكون المحتوم بما يسمّيه كانْط: الإرادة المقدّسة.

وسواء تمّ قبول هذا البحر الهادئ والساكن أم لا، فإنّه لن يُشابه العالم الحقيقيّ ضمن الشروط التي لا يمكن أن نفهم طبيعة البشر وقيَمِهم إلا من خلالها. وعبر التسليم بالأشياء كما نعرفها، وعرفناها طوال التاريخ البشريّ المسجَّل، ستكون القدرة على الاختيار جوهرية في العقلانيّة، إذا كانت العقلانيّة تستلزم قدرة طبيعية على فهم العالم الواقعيّ. وإنّ التنقّل في وسيلة لا تستلزم الاحتكاك، والرغبة بما يمكن للمرء تحقيقه فحسب، من دون أن تغويه البدائل، أو يسعى خلف الغايات الصعبة، يعني العيش في خيال مترابط منطقيًّا معه. واعتبار أنّ هذه الغاية هي المثلى يعني الرغبة بتجريد الإنسان من قيمته البشريّة، وتحويله إلى كائن مغسول الدماغ وقانع، في الكابوس التوتاليتاريّ الشهير لألدوس هكسلي. وإنّ تقليص مجالات الخيار البشريّ يعني إيذاءهم بالمعنى الكانطيّ الجوهريّ، لا النفعيّ فحسب. إنّ حقيقة أنّ إصلاح الشروط التي تمكّن من الخيار الأوسع يستوجب التعديل - بصرف النظر عن درجة النقص - إلى حاجات أخرى، للاستقرار والتنبّؤ والنظام الاجتماعيّ، وما إلى ذلك، لا يلغي أهميّتها الجوهريّة. ثمة حد أدنى من الفرص للاختيار -لا الاختيار العقلانيّ أو الخيّر فحسب - الذي تتناقص حرية النشاط البشريّ فيه ضمن أيّ سياق ذي معنى. صحيحٌ أنّ الدعوة للحريّة الفرديّة غالبًا ما كانت تُخفي الرغبة بالامتياز، أو بالسلطة للقمع والاستغلال، أو -ببساطة- الخوف من التغيير الاجتماعيّ. وبالرغم من ذلك، فإنّ الرعب الحديث لتماثل، وتطابق، ومكننة الحياة ليس نابعًا من الفراغ.

أما بخصوص قضيّة النسبيّة والطبيعة الذاتيّة للقيم، أتساءل ما إذا لم يكن هذا، بداعي الجدال، قد أُخضع لمبالغة الفلاسفة، وما إذا كان الناس ووجهات نظرهم مختلفين، عبر شرائح واسعة في المكان والزمان، بشكل كبير عما كانوا عليه لحظة إعادة طرحها. ولكن بخصوص هذه النقطة -مدى كون القِيَم ثابتة، «مطلقة»، وشاملة، وإنسانيّة «أوليّة» - لا يمكنني الجزم. ولو تنوّعت القِيَم بشكل واسع بين الثقافات والعصور، كان التواصل سيكون صعب التحقق بشكل أكبر، وكانت معرفتنا التاريخيّة المعتمدة على درجة ما من القدرة على فهم الأهداف والدوافع وسبل الحياة الفاعلة في الثقافات المختلفة عن ثقافتنا، ستكون مجرد وهم. وكذلك، بالطبع، ما ستكون عليه حال اكتشافات السوسيولوجيا التاريخيّة التي نشأ منها، بشكل أساسيّ، مفهوم

النسبيّة الاجتماعيّة. وتعمد الشكوكيّة، المنقادة إلى التطرّفات، إلى هزيمة نفسها حينما تصبح مفنّدة لذاتها.

وكذلك الأمر بشأن مسألة الماهيّة الفعليّة للقيم التي نعتبرها شاملة و«أوليّة» - مفترضة مسبقًا (إنْ كانت هذه هي العلاقة المنطقيّة الصحيحة) من قِبل جوهر أفكار الأخلاقيّات والإنسانيّة كما هي - ويبدو لي أنّ هذه المسألة من النمط شبه الإمبريقيّ. أي، يبدو بأنه سؤال للإجابة التي يجب أن نتوجّه، من أجلها، إلى المؤرّخين، الأنثروبولوجيّين، فلاسفة الثقافة، والعلماء الاجتماعيّين بأنماطهم المتعددة، وباحثين يدرسون الأفكار والطرق الجوهريّة لسلوك المجتمعات برمّتها، المتكشّفة في الصروح، أنماط الحياة، النشاط الاجتماعيّ، علاوة على تعبيرات عن تجربة أكثر وضوحًا، مثل القوانين، طرق الإيمان، الفلسفات، والأدب. وأصف هذا بكونه شبه إمبريقيّ، لأنّ المفاهيم والتصنيفات التي تحكم الحياة والفكر على نطاق شديد الاتّساع (حتى وإنْ لم يكن مجملًا) من التاريخ المسجَّل صعبة، وفي الممارسة مستحيلة، الإقصاء؛ وهي - بهذه الطريقة- تختلف عن البنى والفرضيات الأكثر مرونة وتغيّرًا للعلوم الطبيعيّة.

ثمة نقطة أخرى قد تستحق التكرار. إنّ من المهم الفصل بين الحرية وشروط ممارستها. إذ لو كان ثمة شخص شديد الفقر أو الجهل أو الضعف، بحيث يعجز عن الاستفادة من حقوقه القانونيّة، لن تعني الحرية التي تشير إليها هذه الحقوق شيئًا له، ولكنها لن تتلاشى كذلك. إن وجوب نشر التعليم، الصحة، العدالة، ورفع معايير المعيشة، وإتاحة المجال أمام ازدهار الفنون والعلم، ومنع التدابير السياسيّة أو الاجتماعيّة أو القانونيّة الرجعيّة أو التفاوتات الاعتباطيّة، لا يتعرّض لتضييقات لأن لا يُوجَّه إلى نشر الحرية بحد ذاتها بالضرورة، بل إلى شروط يكون فيها مجرد امتلاكها شيئًا ذا قيمة، أو إلى قِيَم قد تكون مستقلّة عنها. ومع ذلك، فالحرية أمر، أما شروطها فأمر آخر. وعبر أخذ مثال ملموس: من المفضَّل، كما أعتقد، تقديم نظام أزياء موحَّدة في مدارس التعليم الابتدائيّ والثانويّ العامة في كل بلد، حتى لو كان الهدف مقتصرًا على إلغاء فوارق المكانة الاجتماعية الموجودة أو المسوَّق لها حاليًا عبر وجود هرميّة اجتماعية للمدارس في بعض البلدان الغربيّة، بخاصة بلدي [بريطانيا]. ولو سُئلت

عن سبب اعتقادي هذا، سأقدّم نمط الأسباب التي ذكرها سبتز[1]، مثل المطالبات الجوهرية بالمساواة الاجتماعية؛ الشرور الناشئة عن اختلافات المكانة التي خلقها نظام تعليميّ تحكمه المصادر الماليّة أو الوضع الاجتماعيّ للأهل، بدلًا عن قدرة واحتياجات الأطفال؛ غاية التكافل الاجتماعيّ؛ حاجة العطاء إلى أجساد وعقول أكبر شريحة ممكنة من البشر، لا الاقتصار على أعضاء طبقة مرفّهة؛ والأمر الأهم هنا، هو الحاجة إلى منح الشريحة الأكبر من الأطفال مجالات للاختيار الحر، التي تميل المساواة في التعليم إلى الإسهام في زيادتها.

ولو قيل لي بأنّ هذا الأمر سينتقص بشكل كبير من حرية الأهل الذين يطالبون بحقهم بعدم جواز التدخل في هذه المسألة. إنه حق أوليّ يجيز اختبار نمط التعليم الذي سيُعطى لأطفالهم، وتحديد الشروط الفكريّة، الدينيّة، الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي سينشأ الطفل في ظلها - لن أكون مستعدًا لتقويض هذا الادعاء كليًا. ولكنني سأؤكد بأنه عندما تتصادم القِيَم بشكل مبدئي (كما في هذه الحالة)، يجب وضع خيارات. في هذه الحالة، ينشأ الصدام بين الحاجة للحفاظ على الحرية الراسخة لبعض الأهالي في تحديد نمط التعليم الذي يطالبون به لأطفالهم؛ الحاجة لخلق شروط يتم فيها الإتاحة لأولئك المفتقرين لتلك الحقوق فرصًا لممارستها (حرية الاختيار) التي يمتلكونها قانونيًا، ولكنهم عاجزون عن الاستفادة منها في حال غياب فرص مماثلة. ينبغي جعل الحريّات العديمةِ الفائدة قابلةً للاستخدام والإفادة، ومتطابقة مع الشروط اللازمة والكافية للانتفاع منها. هذا ليس مجرد تمييز متحذلق، إذ لو تم تجاهله، سيكون معنى وقيمة حرية الاختيار قابلين للانتقاص. وفي اندفاعهم الحماسيّ لخلق شروط اجتماعيّة واقتصادية تكون فيها الحرية بمفردها قيمة أصيلة، يميل البشر إلى نسيان الحرية بحد ذاتها؛ وفي حال تمّ تذكّرها، ستكون قابلة للإقصاء بهدف إتاحة مجال لتلك القِيَم الأخرى التي شغلت تفكير الإصلاحيّين والثوريّين.

مجددًا، لا يجب نسيان بأنّه حتى لو كانت الحريّة -من دون وجود أمن ماليّ، وصحة، ومعرفة ملائمة - عديمة الفائدة افتراضيًا، في مجتمع يفتقر إلى المساواة،

(1) المصدر ذاته، ص 80.

والعدالة، والثقة المتبادلة، سيكون الأمر المعاكس كارثيًّا كذلك. إنّ العطاء لأجل الاحتياجات الماديّة والتعليم، والمساواة والأمن، كالتي ينالها - مثلًا - الأطفال في المدرسة أو العلمانيّون في نظام ثيوقراطيّ، لا يوسّع الحريّة. إننا نعيش في عالم يتسم بوجود أنظمة (يمينيّة ويساريّة) تعمد إلى فعل هذا، أو تسعى لفعله، تمامًا؛ وحينما يسمّون هذا الأمر حريّةً، سيكون الأمر خدعة بالقدر نفسه كما في حرية الفقير الذي يمتلك حقًّا قانونيًا في شراء وسائل الرفاهيّة. وفي حقيقة الأمر، فإنّ أحد الأمور التي كانت حكاية دوستويفسكي الرمزيّة الشهيرة عن المفتّش الأكبر في **الإخوة كارامازوف** مكتوبةً لإظهاره هو، وبدقّة، أنّ بإمكان الإدارة الأبويّة منح شروط للحرية، ولكنْ كبح الحريّة بحدّ ذاتها.

يلي ذلك اعتبار عام: لو أردنا العيش في نور العقل، توجّب علينا إطاعة القواعد أو المبادئ؛ وهذا ما يعنيه كون المرء عقلانيًّا. وحينما تتعارض هذه القواعد أو المبادئ في حالات ملموسة، فإنّ الأمر العقلانيّ هو اتّباع مسار السلوك الذي يُسهم في أقل درجة من الإعاقة للنموذج العام للحياة التي نؤمن بها. ولا يمكن الوصول إلى السياسة الصحيحة بنموذج آليّ أو استنتاجيّ: ليس ثمة قواعد واضحة لإرشادنا؛ إذ غالبًا ما تكون الشروط غير واضحة، والمبادئ عاجزة عن إمكانيّة التحليل أو التوضيح الكاملين. إننا نسعى إلى تعديل ما هو غير قابل للتعديل، ونفعل ما بوسعنا. وبلا شك، إنهم محظوظون بدرجة ما، أولئك الذين انقادوا، او قادهم الآخرون، لإطاعة بعض المبادئ المطلقة أمام حاجز المحكمة حيث يمكن استحضار كل المشكلات. ولا يعرف الأحَديّون[1] البسيطون، والمتعصّبون الشرسون، والناس الذين تتملّكهم رؤية منسجمة كليّة شكوكَ وصعوبات أولئك الذين لا يمكنهم إغماض أعينهم كليًّا عن الحقيقة. ولكن حتّى أولئك المتنبّهون للنسيج المعقّد للتجربة، وما لا يمكن اختزاله إلى تعميم أو إخضاعه للحساب، لن يكون بوسعهم -في نهاية المطاف- تبرير قراراتهم إلا من خلال توافقهم مع نموذج كليّ لصيغةٍ مفضّلة من الحياة الشخصيّة

(1) Monism: القول بأنّ ثمة جوهرًا مطلقًا وحيدًا (كالعقل أو المادة)؛ أو أنّ الحقيقة كلٌّ عضويٌّ موحّد لا أجزاء مستقلة فيه.

أو المجتمعيّة، التي لن يصبحوا واعين تمامًا بشأنها إلا حينما تواجههم الحاجة لحل الصراعات من هذا النمط. وإذا بدا هذا غامضًا، فإنه كذلك بسبب الضرورة. إنّ الفكرة القائلة بوجوب وجود إجابات موضوعيّة نهائيّة للأسئلة المعياريّة، والحقائق التي يمكن أن تتوضّح أو تُعرف مباشرة بالحدس، وبأنّ بالإمكان -من حيث المبدأ- اكتشاف نموذج متناغم تتصالح فيه كل القيم، وبأنّ هذا الهدف الفريد هو ما يجب أن نحقّقه؛ وبأنّ بإمكاننا كشف مبدأ جوهريّ وحيد يشكّل هذه الرؤية، مبدأ سيعمد، حالَ إيجاده، إلى التحكّم بحياتنا - ويبدو لي بأنّ هذا الاعتقاد القديم وشبه العالميّ، الذي استندت إليه معظم الأفكار والأفعال التقليديّة والعقائد الفلسفيّة، غير صالح، وقد قاد أحيانًا (ولا يزال) إلى سخافات في النظريّة وعواقب همجيّة في الممارسة[1].

إنّ المعنى الأساسيّ للحريّة هو التحرّر من القيود، ومن السجن، ومن الخضوع لاستعباد الآخرين. وكل ما يتبقّى هو توسيع لمجال المعنى، أو مجاز. إنّ النضال من أجل الحريّة يعني السعي لإزالة العقبات؛ والصراع من أجل الحرية الشخصيّة يعني السعي إلى كبح التدخّل، والاستغلال، والاستعباد من أشخاص غاياتهم خاصة بهم وليست خاصة بالضحيّة. والحرية، في معناها السياسيّ على الأقل، مترافقة مع غياب التسلّط أو الهيمنة. ومع ذلك، فالحريّة ليست القيمة الوحيدة التي بإمكانها، أو ينبغي عليها، تحديد السلوك. وعلاوة على ذلك، إنّ اعتبار الحريّة غايةً هو أمر شديد التعميم. وأودّ القول مرة أخرى لمنتقديّ إنّ القضيّة ليست بين الحرية السلبية كقيمة مطلقة وقيم أخرى أدنى مرتبة. بل إنّها أشدّ تعقيدًا وأكثر إيلامًا. يمكن لحريّة أن تُجهض أخرى؛ ويمكن لحريّة أن تواجه عقبات أو تفشل في خلق شروط تجعل حريات أخرى، أو درجةً أكبر من الحرية، أو حريةَ أشخاص آخرين، أمرًا ممكنًا؛ وقد تتعارض الحريّتان الإيجابيّة والسلبيّة؛ وقد لا تتوافق حريّة الفرد أو الجماعة كليًّا مع

---

(1) يمكن إيجاد الشرح الكلاسيكيّ -والذي لا يزال هو الأفضل، بالنسبة إليّ- لهذه الرؤية في تمييز ماكس فيبر بين أخلاقيات الضمير وأخلاقيات المسؤولية في «السياسة كنداء باطنيّ» :"Politics as a Vocation"

Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York, 1946), pp. 77-128.

درجة كاملة من الانخراط في الحياة العامة، بمتطلّباتها للتعاون، والتضامن، والأخوّة. ولكن بعيدًا عن كلّ هذا، ثمة قضية أخطر: يجب على القيمة الأسمى إرضاء متطلّبات القِيَم الأخرى التي لا تقلّ أهميّة عنها: العدالة، والسعادة، والحب، تحقُّق استطاعة خلق أشياء وتجارب وأفكار جديدة، واكتشاف الحقيقة. وليس ثمة مكسب من جعل الحريّة متلائمةً، في أيٍّ من معانيها، مع هذه القيم، أو مع شروط الحرية، أو عبر مزج أنماط من الحريّة معًا. وثمة حقيقةٌ أنّ أمثلةً بعينها من الحرية السلبية (بخاصة حينما تتطابق مع سلطات وحقوق) –مثل حرية الأهل أو مديري المدرسة في تحديد نمط تعليم أطفالهم، وأصحاب العمل في تشغيل أو صرف عمالهم، ومُلّاك العبيد في تقرير مصير عبيدهم، والجلّاد في تسليط الألم على ضحاياه– قد تكون غير مفضَّلة بالمطلق – في حالات كثيرة– وينبغي كبحها أو قمعها في أيّ مجتمع عاقل أو راقٍ، ولا تمنحها صفة الحريّات الأصيلة برغم ذلك؛ كما لا يمكن لهذه الحقيقة أن تبرّر لنا عبر إعادة صياغة تعريف الحريّة بأنّها ممثّلة دومًا كأمر جيد من دون أيّ تحفّظ، أي بكونها تقود دومًا إلى أفضل العواقب الممكنة، وتميل دومًا لإعلاء شأن ذاتيَ «الأرقى»، ومنسجمة دومًا مع القوانين الفعليّة لطبيعتي «الحقيقيّة» أو تلك الخاصة بالمجتمع، وما إلى ذلك، كما يحدث في كثير من الإرث الكلاسيكيّ للحرية، من الرواقيّة إلى العقائد الاجتماعيّة في يومنا هذا، على حساب تعمية الاختلافات العميقة.

إنْ لم يتم إخضاع وضوح الفكر أو عقلانيّة الفعل إلى المساومة، فإنّ تمييزات كهذه ستكون ذات أهمية نقديّة. وقد تتصادم الحرية الفردية، أو لا، مع المنظومة الديمقراطية، والحرية الإيجابية لتحقيق الذات مع الحرية السلبية لسياسة عدم التدخل. ويترك التركيز على الحرية السلبية، كقاعدة، سبلًا أكثر ليسلكها الأفراد أو الجماعات؛ وتفتح الحرية الإيجابيّة، كقاعدة، مجالًا لسبل أقل، ولكن بأسباب أفضل أو مصادر أعظم لمواكبتها؛ وقد تتصادم هاتان الحريّتان أو لا. وقد سخط بعض منتقديّ بسبب الفكرة القائلة إنّ الإنسان – في هذا الطرح – قد يمتلك حريّة «سلبيّة» أكبر تحت حكم طاغية متساهل أو غير كُفء مما قد يمتلكه في ظل ديمقراطيّة مساواتيّة فاعلة ولكن غير متسامحة. ولكن ثمة معنى واضح كان سقراط سيمتلك فيه حرية أكبر –على الأقل في الكلام وحتى في الفعل– لو كان قد هرب، مثل أرسطو،

من أثينا، بدلًا من تقبّل القوانين -سيّئها وجيّدها- التي سنّها وطبّقها مواطنوه في الديمقراطيّة التي امتلك فيها وتقبّل، بشكلٍ واعٍ، عضوية كاملة. وبشكل مماثل، قد يغادر شخص ما دولةً ديمقراطيّة قويّة و«تشاركيّة» بشكل أصيل حينما تكون الضغوط الاجتماعية أو السياسيّة فيها خانقة بالنسبة إليه، إلى مناخ قد تكون فيه مشاركة مدنيّة أقل درجة، ولكن خصوصيّة أكبر، حياة جماعيّة أقل ديناميّة وشمولًا، روح جماعيّة أقل، ولكن -كذلك- رقابة أقل. قد يبدو هذا غير مفضّل لأولئك الذين يعتبرون البعد عن الحياة العامة أو النشاط الاجتماعيّ عرَضًا لـ انحراف أو اغتراب عميق. ولكنّ الأمزجة تختلف، وقد يؤدّي الحماس الشديد للمعايير الشائعة إلى عدم تسامح وإلى استخفاف بالحياة الداخليّة للإنسان. أنا أتفهّم وأتشارك في السخط [الذي يبديه] مناصرو الديمقراطيّة؛ لا لمجرّد أن أيّ حرية سلبية قد أتمتّع بها في استبداد متسامح أو غير كُفء ستكون هشّة، أو محصورة بأقليّة، بل لأنّ الاستبداد لا عقلانيّ، وظالم، ومهين بحدّ ذاته: لأنه يُنكر حقوق الإنسان حتى لو لم يكن مواطنوه ساخطين؛ لأنّ المشاركة في الحكم الذاتيّ هي، كالعدالة، متطلّب إنسانيّ أساسيّ، وغاية بحد ذاتها. إنّ «التسامح القمعيّ» اليعقوبيّ يدمّر الحريّة الفرديّة بالفاعليّة ذاتها التي يدمّر فيها الاستبداد (بصرف النظر عن مدى تسامحه) الحرية الإيجابية ويهين مواطنيه. ويميل الذين يحتملون علل نظام إلى نسيان عيوب نظام آخر. وفي الظروف التاريخية المختلفة، تنزع بعض الأنظمة إلى زيادة القمع مقارنة بأخرى، وبذا سيكون التمرد ضدها أكثر شجاعة وحكمة من الإذعان. ومع ذلك، وخلال مقاومة الشرور الحاضرة الكبرى، يجب ألا يتمّ إغفال الخطر المحتمل لانتصار كليّ لأيّ مبدأ. ويبدو لي أنه لا يمكن لأيّ مراقب متّزن للقرن العشرين أن يتفادى التوجّسات في هذه الحالة[1].

(1) هذا، بالفعل، ما كان الهدف من المقطع ما قبل الأخير من مفهومان للحريّة، الذي اعتُبر بشكل واسع دفاعًا قاطعًا عن الحرية «السلبيّة» ضد «الإيجابيّة». ولم تكن هذه نيّتي. كان القصد من هذا المقطع الذي انتُقد بشكل كبير دفاعًا بالفعل، ولكنٍ عن تعدّديّة مستندة إلى إدراك اللاتوافق بين ادعاءات غايات مطلقة متساوية ضد أي أحَديّة تحل مشكلات كهذه بتنحية جميع المطالبين المنافسين إلا واحدًا. ولذلك، قمت بتنقيح النص (كما هو موجود لاحقًا) لتوضيح أنني لا أقدّم مصادقة جوفاء للمفهوم «السلبيّ» ضد توءمه «الإيجابي»، لأن هذا بالضبط ما سيشكل نمط الأحَديّة المتعصّبة الذي وُجّه إليها كلّ الجدال السابق.

ما هو صحيح في الخلط بين الحريتين، أو بين تماهي الحرية مع شروطها، يستمر بقدر أكبر حتى، في توسيع مفردة «حرية» لتشمل مزيجًا من أمور مفضَّلة أخرى - المساواة، والعدالة، والسعادة، والمعرفة، والحب، والابتكار وغايات أخرى يسعى إليها البشر بحدّ ذاتها. وهذا الخلط ليس خطأً نظريًا فحسب. إذ إنّ أولئك المسكونين بحقيقة أنّ الحريّة السلبيّة ذات قيمة ضئيلة من دون شروطها الملائمة لممارستها الفعّالة، أو من دون إرضاء تطلّعات إنسانيّة أخرى، ميّالون لتقليص أهميّتها، ولإنكار توصيفها بكونها حريّة، ولتحويلها إلى شيء يعتبرونه أكثر قيمة، وأخيرًا لنسيان أن الحريّة الإنسانيّة -الاجتماعيّة والفرديّة معًا- ستنتفي من دونها. وفي حال كنت شديد الاندفاع في دفاعي عنها، إذ هي، كما سيذكّرونني، واحدة من بين قِيَم إنسانيّة أخرى، ولم أشدّد، كما طالب منتقديّ، بأنّ تجاهل قِيَم أخرى قد يؤدّي إلى شرور بالقدر نفسه على الأقل، ولكنّ إصراري عليها في عالم قد تتطلّب شروط الحريّة فيه أولويّة أعلى، لا يبدو لي بأنّه سيُبطل تحليلي العام ومجادلتي.

وأخيرًا، قد يسأل أحدهم عن ماهيّة القيمة الموجودة في حريّة كتلك. هل هي استجابة لحاجة أساسيّة للبشر، أم هي مجرد شيء مُفترّض مسبقًا بفعل متطلّبات جوهريّة أخرى. وكذلك، هل هي مسألة إمبريقيّة، تتناسب معها الحقائق السيكولوجيّة، والأنثروبولوجيّة، والسوسيولوجيّة والتاريخيّة؟ أو هي مسألة فلسفيّة محضة، يكمن حلّها في التحليل الصحيح لمفاهيمنا الأوليّة، والإجابة التي يكون فيها توليد الأمثلة، سواء كانت حقيقيّة أم خياليّة، وليست الدلائل الواقعيّة التي تتطلّبها المسائل الإمبريقيّة، كافية وملائمة؟ «الحريّة هي جوهر الإنسان»؛ «*Frei sein ist nichts – frei warden ist der Himmel*» («أن تكون حرًّا أمر عديم القيمة، أن تصبح حرًّا أمر شديد السموّ»)[1]؛

---

(1) العبارة مُقتبسة من دون مرجع، بالألمانيّة، في المقالة عن فيخته في:
Entsiklopedicheskii slovar (St Petersburg, 1890-1907), vol. 36, p. 50, col. 2
وفي:
Xavier Léon, *Fichte et son temps* (Paris, 1922-7), vol. 1, p. 47;
ولكن لا أثر لها في أعمال فيخته، ولعلها منسوبة بشكل خاطئ إليه. [المحرّر].

«لكل إنسان الحق بالحياة، الحريّة والسّعي إلى السعادة»[1]. هل تجسّد هذه العبارات طروحات تستند إلى أيّ أساس إمبريقيّ، أو أنّ لها مكانة منطقيّة أخرى؟ هل هي طروحات لأوامر مخفيّة، تعابير انفعاليّة، تصريحات بنيةٍ أو التزام؟ أيّ دور، في حال وجوده، ذلك الذي يلعبه الدليل -التاريخي، والسيكولوجيّ، والسوسيولوجيّ- في تكريس الحقيقة أو الصحّة في هذه المسائل؟ هل يمكن أن تكون الحالة هي أنه إذا توجّبَ على دلائل الحقائق مواجهتنا، ينبغي علينا مراجعة أفكارنا، أو سحبها كلها، أو في أفضل الأحوال التسليم بأنه هذه الطروحات -لو كانت طروحات فعلًا - تصلح لمجتمعات محدَّدة، أو أزمنة وأمكنة محددة، كما يدّعي بعض النسبويّين[2]؟ أو هي

(1) إشارة إلى إعلان الاستقلال الأميركيّ، الذي يحتوي ضمن «الحقوق غير القابلة للتحويل» للناس على: «الحياة، الحريّة، والسعي إلى السعادة». [المحرّر].

(2) شرح إميل فاغيه مرةً كلام جوزيف دو ميستر عبر ملاحظته بأنّ، حينما سأل روسّو عن سبب كون الناس الذين ولدوا أحرارًا كانوا - برغم ذلك - مقيّدين بالأصفاد في كل مكان، كان ذلك مشابهًا للتساؤل عن سبب كون الخراف، التي ولدت لاحمةً، تقضم العشب في كل مكان برغم ذلك.

Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuviéme siècle*, 1st series (Paris, 1899), p. 41

[قارن مع ميستر: «ما الذي يعنيه [روسّو]؟... هذا الإعلان المجنون، وُلد الإنسان حرًّا، هو المعاكس للحقيقة»،

Oeuvres complètes de J. de Maistre (Lyon/Paris: 1884-7), vol 2, p. 338].

وبشكل مماثل، لاحظ الراديكاليّ الروسيّ ألكساندر هيرتزن بأننا نصنّف الكائنات ضمن أنواع حيوانيّة، وفقًا للسمات والعادات التي غالبًا ما يتكرر تراكبها. وبذا، فإنّ إحدى السّمات المعرِّفة للسمك هو قدرته على العيش تحت الماء؛ وبالتالي، وبرغم وجود سمك طيّار، لا نقول عن السمك عمومًا بأنّ طبيعته أو جوهره - الغاية «الفعليّة» التي خُلق من أجلها- هي الطيران، بما أنّ معظم السمك يخفق في تحقيق هذا ولا يُظهر أدنى نزعة في هذا الاتجاه. ومع ذلك، ففي حالة البشر، البشر فحسب، نقول إن طبيعة الإنسان هي السعي إلى الحرية، بالرغم من أنّ قلة قليلة من البشر في الحياة الطويلة لسلالتنا سعت إليها في حقيقة الأمر، بينما أظهرت الغالبية العظمى - معظم الأوقات - اهتمامًا ضئيلًا بشأنها، وبدت راضية بأن تُحكَم من آخرين، وساعية لأن تُحكم من قِبل أولئك الذين يمنحونها الطعام، الملجأ، وقواعد الحياة الملائمة، لا أن تحكم ذاتها. لمَ يجب على البشر وحدهم، تساءل هيرتزن، أن يُصنَّفوا وفقًا لما سعت إليه أقليّات صغيرة معظم الأحيان، هنا أو هناك، والذي لا يزال السعي إليه قليل الفاعليّة؟ نطق بهذا الرأي المتشكّك رجل سيطر على حياته شغف أوحد - السعي إلى الحرية، الشخصية =

سلطتهم التي يُظهرها التحليل النفسيّ الذي يُقنعنا بأنّ عدم الاكتراث بالحرية أمر غير طبيعيّ، أي يعاكس ما نفهمه ككائنات متميّزة بالسمة البشريّة، أو على الأقل بشريّين بالكامل -سواء كانت إشارتنا إلى الكائنات البشريّة تعني الأعضاء الاعتياديّين في ثقافتنا، أو البشر بالعموم، في كل مكان، وكل الأزمنة؟- ولعل من الملائم، بشأن هذا، القول إنّ أولئك الذين أعطوا القيمة للحرية بحد ذاتها آمنوا بأنّ حريّة الاختيار، لا أن يتم الاختيار عنك، مكوِّن أساسيّ في القوة التي تجعل البشر بشرًا؛ وبأنّ هذا يتضمّن كلًّا من المطالبة الإيجابيّة بامتلاك صوت في قوانين وممارسات المجتمع الذي يعيش فيه المرء، وأن يتم فتح مجال، تمّ الحصول عليه بتعبٍ زائف-إذا ما احتاج الأمر-، يكون فيه المرء سيّد نفسه، هو مجال «سلبيّ» لا يتم فيه إرغام المرء على تبرير نشاطاته لأيّ إنسان طالما كانت متوافقة مع وجود المجتمع المنظّم.

وأود إضافة تحفّظ أخير. لا ينبغي أن يُؤخَذَ أيّ شيء مما طرحتُه في مقالة «مفهومان للحريّة» بشأن الحرية الفردية (وهذا ينطبق على حرية المجتمعات والمؤسسات أيضًا) بمعنى أن الحرية -في أيٍّ من معانيها- منيعة، أو ملائمة بالمطلق. إنها ليست منيعة لأنّ الشروط غير الطبيعيّة قد تطرأ، بحيث ينبغي حتى على الحدود المقدّسة التي تحدَّث عنها كونستان، مثلًا تلك المُنتهَكة بفعل القوانين الرجعيّة -معاقبة البريء، والقتل الشرعيّ، والمعلومات المدبَّرة ضد الأهل من قِبل الأطفال، والإدلاء بشهادة زائفة- أن تتعرّض للتجاهل فيما إذا اضطر الأمر لتفادي وقوع بديل سيئ ما. ويعتبر ماكفارلين[1] هذه النقطة مأخذًا ضدّي، وهو محق في هذا كما يبدو لي. ومع ذلك، إنّ الاستثناء يثبت القاعدة: بالتحديد لأننا نعتبر هذه الظروف شاذةً كليًّا، وأنّ هذه المعايير بغيضة، ولا يتم التغاضي عنها إلا في حالات الطوارئ الحرجة التي يكون فيها الخيار بين شرَّيْن كبيرين، إذ إننا نعلم بأنّ هذه الحدود مقدّسة في الظروف الطبيعيّة بالنسبة لغالبيّة البشر، في معظم الأوقات وفي معظم الأمكنة، أي أنّ تجاوزها يَفضي إلى اللاإنسانيّة. وبشكل معاكس، إنّ الحد الأدنى من المجال الذي يطلبه البشر

= والسياسيّة، لأمته ولأمم أخرى، الذي ضحّى من أجله بعمله العام وسعادته الخاصة.
A.J. Gertsen, *Sobranie sochinii v tridsati tomakh* (Moscow, 1954-66), vol. 6, pp. 94-5.

(1) مصدر سابق، ص 77-81.

لتفادي نزعة السمة البشريّة هذه، حد أدنى يميل أناس آخرون، ومؤسسات أنشأوها، إلى احتلاله، هو ليس أكثر من حد أدنى، لا يمكن لحدود أن تتّسع بمقابل الادّعاءات المقنعة بشكل كاف، الخاصة بقيم أخرى، بما فيها تلك الخاصة بالحرية الإيجابية ذاتها. وبرغم ذلك، لا يزال المفهوم المناسب من درجات الحرية الفردية يبدو لي بأنه يتشكّل في امتداد المجال الذي تكون فيه الخيارات مفتوحة. وقد يكون هذا الحد الأدنى من المجال غير متوافق مع الترتيبات التي تتطلّبها غايات اجتماعية أخرى، ثيوقراطيّة أو أرستقراطيّة أو تكنوقراطيّة وغيرها، ولكنّ هذا الادّعاء هو ما تستلزمه المطالبة بالحرية الفردية. وإنّ أقلّ ما يدعو إليه هو تخلّي الأفراد أو الجماعات عن الحكم الذاتيّ الديمقراطيّ للمجتمع، بعد أن يتم تأمين وتسييج ركنهم المدروس بعناية ضد الآخرين، تاركين كل ما يتبقّى للعبة سياسات السلطة. وقد لا يتوافق امتداد غير محدَّد للمجال الذي يمكن فيهِ للناس الاختيار بين مسارات ممكنة متعددة للفعل، ببساطة، مع تحقّق القِيَم الأخرى. وبذلك، ومع بقاء الأمور على ما هي عليه، سنكون مرغَمين على تطويع المطالب، والمساومة، وتأسيس الأولويّات، والانخراط في كل تلك العمليات التطبيقيّة التي دائمًا كانت تتطلّبها الحياة الاجتماعية، بل والفردية، بشكل فعليّ.

وإذا تم التأكيد على أنّ تماهي قيمة الحريّة مع قيمة مجال ما من الاختيار الحر يتساوى مع عقيدة تحقيق الذات، بهدف تحقيق غايات جيدة أو سيئة، وأنّ هذا الأمر سيكون أقرب للحرية الإيجابيّة منه للسلبيّة، لن أقدّم اعتراضًا كبيرًا؛ بل سأكرر فحسب، كحقيقة تاريخيّة، بأنّ انحرافات هذا المعنى من الحرية الإيجابيّة (تقرير المصير)، حتى من قِبل ليبراليّ عظيم مثل ت. هـ. غرين، ومفكّر أصيل مثل هيغل، أو محلّل اجتماعيّ بارز مثل ماركس، تسبّبتْ بغموض هذا الطرح وحوّلته أحيانًا إلى نقيضه. وقد عمد كانْط، الذي أكّد مواقفه الأخلاقية والاجتماعية بشكل أقل التباسًا بقدر معقول، إلى شجب طريقة الإدارة الأبويّة، بما أنّها تُعيق تقرير المصير تحديدًا؛ وحتى لو كانت أساسيّة في علاج شرور بعينها في أوقات محددة، فإنها -وفقًا لمناهضي الاستبداد- شرٌّ ضروريٌّ في أفضل الأحوال؛ كما هي عليه الحال

بالنسبة إلى جميع التراكمات الكبرى للسلطة. ويميل أولئك الذين يؤكّدون[1] بأنّ مثل هذه التأكيدات مطلوبة أحيانًا لمكافحة الظلم، أو لزيادة الحريّات المنقوصة للأفراد أو الجماعات، إلى تجاهل أو انتقاص الوجه الآخر للعملة: إنّ قدرًا كبيرًا من القوة (والسُّلطة) هو أيضًا، كقاعدة، تهديد واقع للحريات الأساسية. وقد عانى من هذه المسألة كلّ من احتجّ على الاستبداد في العصور الحديثة: من مونتسكيو إلى يومنا هذا. وقد قامت العقيدة القائلة إنّ تراكمات السلطة لا يمكن أن تكون كبيرة جدًا، لأنها تخضع لسيطرةٍ واستخدام عقلانيَّيْن، بتجاهل السبب الجوهريّ لنُشدان الحريّة في المقام الأول، وهو أنّ جميع حكومات الإدارة الأبويّة، بصرف النظر عن مدى نيّتها الطيبة، وحذرها، وتجرّدها، وعقلانيّتها، تميل - في نهاية المطاف - إلى معاملة غالبيّة الناس على أنهم قاصرون، أو أنهم غالبًا ما يكونون حمقى وعديمي المسؤوليّة إلى مدى لا يمكن علاجه؛ أو أنهم ينضجون ببطء، بحيث لا يمكنهم تبرير تحرّرهم في أيّ وقت في المدى المنظور (الذي يعني - عمليًا - وقتًا غير محدَّد على الإطلاق). وإنّها سياسة تنتقص من قدر الناس، وتبدو لي أنها لا تستند إلى أيّ أساس منطقيّ أو علميّ، بل -على العكس - [تستند] إلى رؤية شديدة الخطأ للحاجات الإنسانيّة الكبرى.

لقد حاولتُ، في المقالات التي ستأتي، تمحيص بعض المغالطات التي تستند إلى سوء فهم لحاجات وغايات إنسانيّة جوهريّة محدَّدة -جوهريّة في فكرتنا الطبيعيّة عمّا يكون عليه الإنسان؛ كائن مُنح نواةً من الحاجات والأهداف، نواة مشتركة لجميع البشر، قد تمتلك نموذجًا متحوّلًا، ولكنّ حدودها مرسومةٌ تبعًا للحاجة الأساسيّة للتواصل مع كائنات مماثلة أخرى. وإنّ فكرة وجود مثل هذه النواة والحدود تدخل في فهمنا للسمات والوظائف الأساسيّة التي نفكّر من خلالها في البشر والمجتمعات.

أنا مدرك كليًّا لبعض مواطن الصعوبة والغموض التي لا تزال تحتويها أطروحتي. ولكن بسبب تعذّر تأليف كتاب آخر، لم يكن بوسعي سوى التعامل مع تلك الانتقادات التي بدت لي بأنها -في آن- الأكثر ورودًا والأقل فاعليّة، المستندة

(1) كما يفعل أ. ج. ماكفارلين (المصدر السابق ذاته)، وغالبية المنظّرين الديمقراطيّين.

إلى تطبيق بالغ الصعوبة لمبادئ علميّة أو فلسفيّة خاصة على مشكلات اجتماعيّة وسياسيّة. ولكنني، هنا أيضًا، مدرك للكم الهائل من الاحتياجات التي ينبغي تلبيتها، بخاصة في قضيّة الإرادة الحرة، ويبدو لي بأنّ حل هذه المعضلة يتطلّب مجموعة من الأدوات المفاهيميّة الجديدة، وقطيعةً مع المفردات التقليديّة، الأمر الذي لم يستطع أحد -على حد علمي- تقديمه حتى الآن.

الأفكار السياسية في القرن العشرين

[كلّ من كان يتوق إلى حياة هادئة، اقترف خطأ كبيرًا
حين ولد في القرن العشرين].
(ل. تروتسكي)(1)

كُتبت هذه المقالة عام 1949 بطلب من المحرّر [هاملتون فِشْ آرمسترونغ] في الدوريّة الأميركيّة فورين أفيرز، لعددها الذي صادف منتصف القرن [العشرين]. ولعلّ أسلوب كتابتها يعود، بدرجةٍ ما، إلى سياسات النظام السوفياتيّ خلال السنوات الأخيرة لستالين. ومنذ ذلك الحين طرأت تعديلات على التطرّفات الأسوأ لتلك الدكتاتوريّة لحسن الحظ؛ ولكنّ تبدو النزعة العامة التي تهتمّ بها القضيّة، بالنسبّة إليّ، بأنها قد تعاظمت، في المدى، إن لم يكن ذلك في الحدّة: إذ لا تبدو بعض الدول القوميّة في آسيا وأفريقيا أكثر اهتمامًا بالحريّات المدنيّة، بل إنّها تُفسح بالمجال لمقتضيات الأمن والتخطيط الذي تحتاجه هذه الدول لنموّها أو بقائها، مقارنةً بالأنظمة التي حلّت محلّها. [1969]

I

لا يمكن لمؤرّخي الأفكار، أيًّا يكن مدى رغبتهم بأن يكونوا حريصين ودقيقين، أن يتجنّبوا عرض آرائهم في نموذج من نمط ما. وإنّ قول هذا لا يعني – بالضرورة–

(1) [لم يُعثر على العبارة (عند تروتسكي)].

الإقرار بأيّ صيغة من الدوغما الهيغليّة بشأن الدور المسيطر للقوانين والمبادئ الميتافيزيقية في التاريخ - وهو رأي متزايد التأثير في أيامنا - التي يكون هناك، بموجبها، تفسير وحيد لنظام وخصائص الأشخاص، والأشياء، والأحداث. وعادة ما يتكوّن هذا في تأييد تصنيف أو مبدأ أساسي يدّعي التصرف كدليل ناجع إلى كلٍّ من الماضي والمستقبل، عدسة سحرية تكشف القوانين التاريخية الشائعة المتصلبة «الداخلية»، التي تُرى بالعين المجردة لمُسجّلي الأحداث، ولكنها تكون قادرة، في حال فهمها، على إعطاء المؤرخ معنى فريدًا من اليقين- يقين لا يختصّ بما حدث حقيقةً فحسب، بل بالسبب الذي جعله لا يحدث بطريقة مغايرة، مقدّمًا معرفة آمنة لا يمكن للمحقّق الإمبريقيّ الصرف، بمجموع معطياته، وبنيته المضطربة للدلائل المُجمَّعة بمشقّة، ومقارباته الإمبريقية، ومسؤوليته الدائمة عن الخطأ وإعادة التقييم، أن يأمل بتحقيقها[1].

إن فكرة «القوانين» من هذا النمط مدانةٌ بشكل محق لكونها نموذجًا من الفانتازيا الميتافيزيقية؛ ولكنّ الفكرة المقابلة من الحقائق المجردة - حقائق ليست إلا حقائق صلبة، حتمية، غير ملطخة بأيّ تأويل أو ترتيب في نماذج من صنع بشري- ميثولوجية بالقدر نفسه. إن الاستيعاب والمقارنة والتصنيف والترتيب، والإدراك لنماذج ذات تعقيد قليل أو شديد، ليس نمطًا مزدوجًا من التفكير، بل هو التفكير بحد ذاته. إننا نتّهم المؤرخين بالمبالغة، والتشويه، والجهل، والانحراف أو تجاهل الحقائق، لا بكونهم يختارون، ويقارنون، ويعرضون [الوقائع] في سياق ونظام يكونان جزءًا - على الأقل - من انتقائهم الخاص، والمشروط جزئياً بظروف بيئتهم المادية والاجتماعية أو شخصياتهم أو مقاصدهم- ولا نعمد إلى اتهامهم إلا حينما تنحرف النتيجة بشكل كبير، وتتعارض بشدة مع المُعتمَدات المقبولة من الإثبات والتأويل التي تنتمي إلى زمانها ومكانها ومجتمعها. إن هذه المُعتمَدات والمناهج والتصنيفات هي تلك الخاصة بالاستشراف العقلاني الطبيعي لعصر وثقافة محددين، وتكون - في أفضل

(1) بالطبع، أنا لا أنسب هذا الرأي إلى هيغل أو ماركس، بعقيدتيهما الأكثر تعقيدًا، والأشدّ معقوليّة؛ بل إلى التبسيطيّين السيّئين من مُريديهما.

الأحوال - صيغة حادة شديدة التطبيق من هذا الاستشراف، تأخذ مصداقيتها من جميع التقنيات العلمية المتوفرة ذات الصلة، ولكنها لا تكون - بذاتها - إحداها. وإنّ جميع الانتقادات الموجهة في هذا الكاتب أو ذاك بدعوى الانحياز أو التجميل، أو ضعف الدلائل، أو إدراك محدود للصلات بين الأحداث، لا تستند إلى معيار مطلق من الحقيقة، ومن «الواقعية» الصارمة، ومن التزام صلب بمنهج مثالي ثابت دومًا من الاستكشاف «العلمي» للماضي wie es eigenlich gewesen [1]، بالتعارض مع نظريات مجردة بخصوصه، إذ ليس ثمة أي معنى، في التحليل الأخير، بالنسبة إلى النقد «الموضوعي» في هذا السياق غير المرتبط بوقت محدد. بل هي تستند إلى المفاهيم الأكثر دقّة من الحرص والموضوعية، و «إخلاص شديد للوقائع» التي تسود في مجتمع ما في فترة ما، ضمن حدود الموضوع قيد الدراسة.

عندما قامت الثورة الرومانتيكية العظيمة في تدوين التاريخ بنقل التأكيد من إنجازات الأفراد إلى نمو وتأثير المؤسسات المُدرَكة بقدر ضئيل من الشخصنة، لم تتغير درجة «الإخلاص للوقائع» بشكل أوتوماتيكي. إن النمط الجديد من التاريخ -توصيف تطور القانون العمومي والشخصي - مثلاً - أو الحكومة، أو الأدب، أو العادات الاجتماعية خلال فترة محددة من الزمن - لم يكن، بالضرورة، أقل أو أكثر دقة أو «موضوعية» من التوصيفات القديمة لأفعال ومصير ألسيبيدس أو ماركوس أوريليوس او كالفن أو لويس الرابع عشر. لم يكن ثوسيديدس أو تاسيتوس أو فولتير ميّالين للذاتية أو غامضين أو مُجمّلين في سياق لم يكن فيه رانكه أو سافيغني أو ميشليه مشابهين لهم. كان التاريخ الجديد مدوّنًا فقط مما نسميه اليوم «زاوية مختلفة». وكانت أنماط الواقع، التي كان يُفترض بالتاريخ الجديد أن يسجّلها، مختلفة؛ كان التأكيد مختلفاً، وقد حدث انتقال في الاهتمام بشأن الأسئلة المطروحة، وفي المناهج المستخدمة بالنتيجة. تعكس المفاهيم والمفردات نظرة متغيرة لما تؤسسه الدلائل، وبالتالي ماهية «الوقائع» في نهاية المطاف. حينما تم انتقاد «رومانسيات» السرد التاريخي من المؤرخين «العلميين»، كان جزء - على الأقل - من الشجب المُبطَن

(1) «كما كان عليه حقيقةً».

يكمن في التناقضات، المزعومة في أعمال الكتّاب القدماء عن اكتشافات العلوم الأكثر احتراماً وثقة في حقبة تالية؛ وقد كانت هذه بدورها تبعًا للتغير في الإدراكات السائدة في نماذج التطور البشري- للتغير في النماذج التي كانت تتم مقاربة الماضي من خلالها، تلك النماذج الفنية، واللاهوتية، والآلية، والبيولوجية، والسيكولوجية التي كانت منعكسة في حقول التساؤل، وفي الأسئلة الجديدة المطروحة وأنماط التكنولوجيا الجديدة المستخدمة، للإجابة عن تساؤلات بدت أكثر إثارة أو أهمية من تلك التي أصبحت مهجورة.

إن تاريخ هذه التغيرات في «النماذج» هو - إلى حد بعيد - تاريخ الفكر البشري. وقد كانت المناهج «العضوية»، أو الماركسية، في استقصاء التاريخ تدين - بالتأكيد- بجزء من رواجها إلى رفعة العلوم الطبيعية الخاصة، أو التقنيات الفنية الخاصة التي تأسست، افتراضيًا أو فعليًا، على نموذجها؛ وعلى سبيل المثال، إن الاهتمام المتزايد بكلٍّ من البيولوجيا والموسيقا، التي نشأت منهما كثير من الاستعارات ومقايس التمثيل الأساسية، مرتبط بالتدوين التاريخي للقرن التاسع عشر، فيما كان الاهتمام الجديد بالفيزياء والرياضيات مرتبطًا بفلسفة وتاريخ [القرن] الثامن عشر؛ أما المناهج الانتقاصية والمزاج الساخر للمؤرخين الذين بدأوا التدوين بعد حرب 1914-1918 فقد كانت متأثرة بشكل بارز -ومقبولة ضمن اشتراطات- بالتقنيات السيكولوجية والسوسيولوجية الجديدة التي اكتسبت ثقة عامة خلال هذه الفترة. إنّ السيطرة النسبية للمفاهيم والافتراضات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية في عمل تاريخي مهم تلقي مزيدًا من الضوء على السمات العامة لعصرها، وهي - لهذا السبب - فهرسٌ مُعتمَد بشكل أكبر للمعايير المتبنّاة، والأسئلة المطروحة، والأدوار المتبادلة لـ«الوقائع» و«التأويل»، و- بالنتيجة - المشهد الاجتماعي والسياسي بأكمله لعصر ما، أكثر من المسافة المفترَضة للعمل قيد الدراسة بناء على غاية متخيَّلة، ثابتة، غير متبدلة للحقيقة المطلقة، ميتافيزيقية أو علمية أو إمبريقية أو استنتاجية. وإنّ أفضل ما يمكن فيه تقييم تطور الأفكار السياسية والعدة المفاهيمية للمجتمع، وأكثر ممثليه موهبة وحضوراً، لابد أن يتم ضمن اشتراطات تلك التحولات في مناهج معاملة الماضي (أو الحاضر أو المستقبل)، وفي الاصطلاحات

والكلمات الإشارية، والشكوك والآمال، والمخاوف والنصائح التي يعبّرون عنها. ولا شك بأنّ المفاهيم التي يتحدث ويفكر الناس من خلالها قد تكون أعراضًا ونتائج لعمليات أخرى - اجتماعية، وسيكولوجية، وفيزيائية - و إن اكتشافها سيكون واجبَ هذا العلم الإمبريقي أو ذاك. ولكن هذا لا ينتقص من أهميتها و عَظَمتها بالنسبة إلى أولئك الذين يتوقون لمعرفة ما يكوّن التجربة الواعية لأعظم البشر في المزايا في عصر أو مجتمع، أيّا تكن أسبابها أو مصيرها. ونحن، بالطبع، ولأسباب واضحة في الرؤية، في وضع أفضل لتحديد هذا في المجتمعات السابقة أكثر من مجتمعنا. لا مفر من المقاربة التاريخية: إن جوهر معنى التعارض واللاتشابه، الذي يؤثر فينا الماضي من خلاله، يقدم الخلفية الملائمة الوحيدة التي تقف بمواجهتها السمات التي تشكل رؤية مزدوجة لتجربتنا، في وضع ملائم ليتم إدراكها وتوصيفها بدقة.

لدارس الأفكار السياسية لأواسط القرن التاسع عشر، مثلاً، من أن يكون أعمى إن لم يصبح - عاجلًا أو آجلًا - متنبهًا للاختلافات البارزة في الأفكار و المفردات، في الرؤية العامة للأشياء- الطرق التي يتم بها استيعاب عناصر التجربة في ارتباطها ببعضها بعضاً- التي تميّز ذلك العصر غير البعيد عن عصرنا. هو، إذاً، لا يفهم ذلك العصر أو عصره، إن لم يكن قادراً على تمييز التعارض بين ما كان شائعاً عند كونت ومِلْ، وماتزيني وميشليه، وهرتزن وماركس، من جهة، وما هو شائع عند ماكس فيبر ووليم جيمس، وتاوني وبيرد، وليتون سُتراتشي و ناميه، في الجهة المقابلة؛ إن استمرارية التراث الفكري الأوروبي، التي لا يمكن لأي فهم تاريخي أن يكون ممكناً من دونها، هي -بصيغة أكثر اختزالًا- تعاقبُ انقطاعاتٍ و تبايناتٍ محدَّدة. وبالنتيجة، فإن الملاحظات التي تستتبع مباشرة تتجاهل التماثلات لصالح الاختلافات المحددة في المشهد السياسي الذي يميّز عصرنا، والذي- ولدرجة كبيرة- يميّز عصرنا على نحوٍ حصريّ.

II

كانت أعظم حركَتَيْ تحرر سياسي في القرن التاسع عشر، كما تُجمع كتب التاريخ، هما الفردانية الإنسانيّة، والقومية الرومانسيّة. وبصرف النظر عن اختلافاتهما -التي

كانت بارزة بشدة إلى حدّ أنها قادت إلى انقسام حاد وتنافر تام لهاتين الغايتين- فإنهما تشتركان في ما يأتي: كانتا تؤمنان بأن مشكلات كل من الأفراد و المجتمعات لا يمكن حلها إلا إذا كان بالإمكان جعل قوى الذكاء والفضيلة تُقصي الجهل والشر. كانتا تؤمنان، على عكس التشاؤميين والجبريين، متدينين وعلمانيين، الذين كانت أصواتهم، التي كانت مسموعة بالفعل لفترة جيدة من قبل، قد بدأت بالعلو في نهاية القرن فحسب، بأن كل المسائل المفهومة بشكل واضح يمكن حلها من قبل البشر بواسطة المصادر الأخلاقية والفكرية التي تخضع لإدارتهم. لا شك بأن المدارس المختلفة للفكر قدمت إجابات مختلفة لهذه المشكلات المتنوعة؛ طرح النفعيون أمراً، والرومانتيكيون النيو -إقطاعيون- والديمقراطيون المحافظون، والاشتراكيون المسيحيون، والسلافيّون المناصرون للألمان أمرًا آخر. آمن الليبراليون بالسلطة غير المحدودة للتعليم وسلطة الأخلاقيات العقلانية في قهر البؤس والتفاوت الاقتصادي. بينما آمن الاشتراكيون بأنه من دون تغييرات جذرية في التوزيع والسيطرة على المصادر الاقتصادية، لن يكون أي تغيير في القلب أو العقل عند الأفراد كافياً؛ أو لن يحدث على الإطلاق، في هذه الحالة.. آمن المحافظون والاشتراكيون بسلطة وتأثير المؤسسات واعتبروها طوق نجاة ضروريًا ضد الفوضى، والظلم، والقسوة التي تسببها الفردانية غير المضبوطة؛ بينما نظر الأناركيون، والراديكاليون والليبراليون إلى المؤسسات بشيء من الشك باعتبارها معيقة لتحقّق ذلك المجتمع الحر (العقلانيّ، بحسب رأي معظم هؤلاء المفكرين) الذي يمكن لإرادة الإنسان فهمه وبناؤه في آن، إنْ لم يكن سبب ذلك بشأن الفُتات الباقي من الانتهاكات القديمة (أو اللاتعقل) الذي استند إليه الحكّام الحاليون للمجتمع - سواء كانوا أفرادًا أو آلات إدارية- بشكل كبير، والذين كان كثير منهم بالفعل أمثلة اعتيادية عنها.

لقد امتلأت الساحة بالجدالات بشأن الدرجة النسبية لالتزام الفرد تجاه المجتمع، والعكس، التزام المجتمع تجاه الفرد. إن من الضروري تكرار هذه المسائل المعروفة، إذ وحتى يومنا هذا من كونها محوراً للنقاش في المؤسسات الأكثر محافظة في التعليم الغربي، وتم إدراك أنه أيًا يكن مدى الاختلافات في الإجابات المناسبة لها، كانت الأسئلة مشتركة بين الليبراليين والمحافظين على حد سواء.

وبالطبع، كانت موجودة حتى في زمن العقلانيين المنعزلين -شتيرنر، وكيركيغارد، وكارلايل أحيانًا- ولكن، في الجوهر، قبلت كل أطراف الإشكاليات الكبرى -حتى الكالفينيين والكاثوليك المؤيِّدين لسلطة البابا - فكرة الإنسان بكونه مشابهًا بدرجات مختلفة أحد النمطين المثاليّين. إما بكونه حرًا وخيّرًا بشكل طبيعي، ولكنّه مطوّقٌ ومرهَقٌ[1] من مؤسسات قديمة الطراز، أو فاسدة، أو شريرة تتخفّى بأقنعة منقذين، وحامين ومُستأمَنين على التقاليد المقدّسة؛ أو بكونه كائنًا مطوّقًا بحدود، ولكن ليس حراً بشكل كامل، بل هو خيّر بدرجة ما، وليس بالمطلق، وعاجز -بالنتيجة- عن إنقاذ نفسه عبر جهوده الشخصية غير المرتبطة بأحد؛ وساعيًا بشكل صحيح -بالتالي- إلى الخلاص ضمن الأطر العظيمة: الدول، الكنائس، الاتحادات. إذ إنّ هذه الصروح الكبرى تنشر السكينة، والأمان، والقوة الملائمة لمقاومة المُتَع الضحلة والحريات الخطرة - والمدمّرة للذّات بالنتيجة- المروَّج لها من أولئك الأفراد عديمي الضمير أو المخدوعين الذين، باسم دوغما فكرية سلمية، أو حماسة نبيلة إلى غاية غير مرتبطة بالحياة الإنسانية، يتجاهلون أو يدمّرون النسيج الغنيّ للحياة الاجتماعية، المُثقَلة بكنوز الماضي -عميان يقودون عميانًا، يسلبون من الرجال أكثر مصادرهم قيمة، معرّضين إياهم مجددًا إلى أخطار الحياة التي كانت «انعزالية، بائسة، وحشيّة، مقرفة، قصيرة»[2]. ومع ذلك، كان ثمة مشترك واحد على الأقل بين المتجادلين، هو الاعتقاد بأن المشكلات كانت حقيقية، وبأنها اختارت الرجال ذوي التدريب الاستثنائي والذكاء لتشكيلهم بشكل مناسب، والرجال ذوي الفهم الاستثنائي للوقائع، ويملكون القوة والمقدرة على الفكر الفعّال لإيجاد وتطبيق الحلول الصحيحة.

وقد انتهى هذان التياران العظيمان أخيراً بصيغ مفرطة ومشوَّهة فعليًا ليصبحا الشيوعية والفاشية. الأولى باعتبارها الوريث الخائن للأممية الليبرالية في القرن الماضي، والثانية باعتبارها ذروة وإفلاس الوطنية الباطنية التي ألهمت الحركات القومية آنذاك. جميع الحركات لها أصول، وروّاد، وبدايات دقيقة: ولا يبدو أنّ

---

(1) وفقًا للبعض، لأسباب أو مسبّبات محتومة تاريخيًا أو ميتافيزيقيًا، ستفقد فعاليّتها على أيّ حال، عاجلًا أو آجلًا.

(2) Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), part 1, chapter 13.

القرن العشرين متفرّع من التاسع عشر بفعل انفجار كوني مثل الثورة الفرنسية، التي تعتبر -إلى يومنا هذا- أعظم المحطات التاريخية. ومع ذلك، إنّ من المغالطة اعتبار الفاشيّة أو الشيوعية، بشكلٍ أساسيّ، بأنّها ليست سوى التجسّدات الأكثر تصلّبًا وعنفًا لأزمة سابقة، و ذروةَ صراعٍ شديد الوضوح في وقت بعيد سابق. إنّ الاختلافات بين الحركات السياسية في القرنين العشرين والتاسع عشر شديدة الحدّيّة، وتنبع من عوامل لم تتحقق قوتها الكاملة إلا بعد أن اتخذ قرننا مساره. إذ إنّ ثمة حاجزًا يفصل ما هو ماضٍ أكيد ومُنْقَضٍ مع ما ينتمي بشكل شديد التحديد إلى يومنا الحاليّ. ولا يجب أن تُعْمينا اعتيادية هذا الحاجز عن جِدّته النسبية. إنّ أحد عناصر الاستشراف الجديد هي فكرة التأثيرات اللاواعية واللاعقلانية التي تُثْقل على قوى العقل؛ وفكرة أن إجابات المشكلات لا توجد في الحلول العقلانية، بل في إزالة المشكلات بحد ذاتها بوسائل غير الفكر والجدال. إن التفاعل بين التراث القديم الذي اعتبر التاريخ ساحة معركة بين القوى سهلة التمييز للنور و الظلمة، العقل والظلامية، التقدّم والتخلّف؛ أو بين الروحيّة والإمبريقية، الحدس والمنهج العلمي، المؤسساتية والفردانية. والصراع بين هذا النظام و، في الجهة المقابلة، العوامل الجديدة المتعارضة بشكل عنيف مع السيكولوجية الأنسنيّة للحضارة البورجوازية، هو -إلى حد بعيد- تاريخ الأفكار السياسية في عصرنا.

III

ومع ذلك، قد يبدو الأمر – للوهلة الأولى – لأي مراقب اعتيادي لسياسة وفكر القرن العشرين بأن كل فكرة وحركة تُشابه عصرنا تُفهم بشكل أمثل بكونها تطورًا طبيعيًا للنزعات البارزة أساسًا في القرن التاسع عشر. ففي حالة نمو المؤسسات الدولية، على سبيل المثال، يبدو هذا الأمر حقيقة بديهية. ما الذي تعنيه محكمة لاهاي، وعصبة الأمم القديمة وخليفتها الحديثة، والمؤسسات والمعاهدات العديدة العالمية قبل الحرب وبعدها؟ وما هي، إنْ لم تكن الأخلاف المباشرين لتلك

الأممية الليبرالية- «برلمان الإنسان» الخاص بـتينيسون[1] - الذي كان مُنطلَقًا لكل الفكر والفعل التقدمي في القرن التاسع عشر، وعمليًا معظم القرن الذي سبقه؟ إنّ لغة المؤسّسين العِظام لليبرالية الأوروبية -كوندورسيه، مثلاً، أو هيلفيتيوس - لم تختلف كثيرًا في الجوهر، أو حتى في الشكل، عن اللحظات الأكثر حضورًا في خطابات وودرو ولسون أو توماس ماساريك. ترتدي الليبرالية الأوروبية لبوس حركة منسجمة مفردة، شابَها القليل من التغيّر خلال ثلاثة قرون تقريبًا، ولدت على أساسات فكرية بسيطة نسبيًا، وضعها لوك، أو غروتيوس، أو حتى سبينوزا؛ ممتدة رجوعًا الى إيرازموس أو مونتانيه، والنهضة الإيطالية، وسينيكا، والإغريق. في هذه الحركة، ثمة إجابة عقلانية لكل سؤال. الإنسان، من حيث المبدأ على الأقل، في كل مكان وفي كل ظرف، قادر، لو أراد، على اكتشاف وتطبيق حلول عقلانية لمشكلاته. وإنّ هذه الحلول، بحكم عقلانيتها، لا يمكن أن تتصادم في ما بينها، وستشكّل في نهاية المطاف نظامًا متناغمًا ستتكشّف فيه الحقيقة، وستكون الحرية، والسعادة، والمجال غير المحدود للتطوّر الذاتيّ غير المقيَّد مُتاحةً للجميع.

قام الوعي بالتاريخ، الذي نما في القرن التاسع عشر، بتعديل التصميم الحاد والبسيط للنظرية الكلاسيكية كما كانت تُفهم في القرن الثامن عشر. كان التقدم البشري يعتبر -بوضوح- أنه تشكّل ضمن عوامل تعقيد أكبر مما كان يُفهم عليه في ربيع الفردانية الليبرالية: ولعل التربية، والبروباغندا العقلانية، بل وحتى التشريعات لم تكن دائمًا، أو في كل مكان، كافيةً. وقد كان يتم السماح لمثل هذه العوامل كالتأثيرات المحددة والخاصة التي تتشكّل من خلالها المجتمعات المتعددة تاريخياً -بعضها بفعل شروط مادية، وأخرى بفعل قوى سوسيو-اقتصادية وعاطفية مراوغة كانت تُصنَّف بشكل غامض باعتبارها عوامل «ثقافية»- بامتلاكٍ واضح لأهميةٍ أعظم مما كانت تُسجَّل عليه في التخطيطات شديدة التبسيط لكوندورسيه أو بنثام. ويجب على التربية، وكل أشكال الفعل الاجتماعي - كما يُعتقد الآن - أن تتلاءم مع الحاجات التاريخية التي جعلت البشر ومؤسساتهم تتوافق على نحو أسهل ضمن النماذج

(1) «قاعة لوكسلي» ("1842 ،"Locksley Hall)، السطر 128.

المطلوبة مما كان عليه الافتراض المتفائل في العصور السابقة والأكثر سذاجة.

وبالرغم من ذلك، استمر البرنامج الأصلي بأشكاله المتعددة في العمل كتميمة شبه عالمية. وينطبق هذا على اليمين واليسار بالقدر نفسه. أما المفكّرون المحافظون، ما لم يكونوا مهتمين في إعاقة الليبراليين وحلفائهم فحسب، فقد آمنوا وساروا وفق الاعتقاد القائل بأنه ما لم يتم ضخ عنفٍ مفرط للإبطاء، والاكتفاء بعمليات محددة من التطور «الطبيعي»، ستكون كل الأمور على ما يرام؛ أي يجب منع الأسرع عن إقصاء الأبطأ، وبهذه الطريقة سيصل الجميع في نهاية المطاف. كانت هذه هي العقيدة التي يُنظّر لها بونالد في بواكير القرن، وقد عكست تفاؤل حتى أعتى المؤمنين بالخطيئة الأصلية. وشريطة أن تكون الاختلافات التقليدية في الاستشراف والبنية الاجتماعية محميّةً من ما كان المحافظون مولعين بتوصيفها العمليات المتدرّجة «اللاخيالية»، «الزائفة»، «الآلية» المُفضّلة من الليبراليين. وشريطة أن تكون لا نهائيّةُ الفروقات «غير الملموسة» أو «التاريخية» أو «الطبيعية» أو «الإلهية» (التي يبدو أنها تشكّل جوهر الأشكال المثمرة للحياة) محفوظةً من التحوّل إلى مجموعةٍ موحّدة من الوحدات متجانسة التكوين المتنقّلة بسرعة محددة من قِبل سلطة «لا مرتبطة» أو «دخيلة»، تزدري الحقوق والعادات المألوفة أو التقليدية ؛ وشريطة أن تكون أطواق النجاة الملائمة مُؤسَّسةً ضد سحق شديد الطيش للماضي المقدس – مع هذه الضمانات، سيُسمح للإصلاحات والتغييرات العقلانية بأن تكون مُحتمَلة بل ومُفضّلة. وبوجود أطواق النجاة هذه، سيكون المحافظون والليبراليون –بالقدر نفسه– مُجهَّزين للنظر الى الاتجاه الواعي للعلاقات البشرية من قبل خبراء مؤهّلين بدرجة معقولة من المصادقة؛ وليس عبر الخبراء فحسب، بل عبر عدد متزايد من الأفراد والجماعات، المرسومة من، والممثّلة لـ قطاعات متزايدة الاتّساع من مجتمع سيصبح أكثر تنوّرًا بالتدريج.

هذا موقف ومزاج منتشر في قطاع أوسع من الرأي في نهاية القرن التاسع عشر في أوروبا، لا الغربية فحسب بل الشرقية كذلك، مما سمح به المؤرخون المتأثّرون بالصراعات السياسية في فترة لاحقة أو سابقة. وإحدى نتائجها – لطالما كانت عاملًا اعتياديًا وليس مجرد عَرَض من أعراض العملية – كانت التطور الواسع للتمثيل

السياسي في الغرب، بينما بدأت - في نهاية المطاف - كل طبقات السكان في القرن التالي ببلوغ السلطة، عاجلًا أو آجلًا، في بلد أو آخر، وكان القرن التاسع عشر مليئًا بالجماعات غير الممثَّلة المنخرطة في الصراع من أجل الحياة، ومن أجل التعبير عن الذات، ولاحقًا من أجل السيطرة. وكان أعضاؤها يتضمّنون الأبطال والشهداء ورجال السلطة الأخلاقية والفنية الذين يقدمون صراعًا أصيلًا من هذا النمط. وقد شهد القرن العشرون، فعليًا، إشباعًا لمعظم التوق الاجتماعي والسياسي في الحقبة الفكتورية، وتطورًا مفاجئًا في الشرط المادي لغالبية شعوب أوروبا الغربية، يدين بجانب كبير منه للتشريع الاجتماعي الخلّاق الذي غيّر النظام الاجتماعي.

ولكن إحدى أقل النتائج المتوقعة لهذا الاتجاه (بالرغم من أن مفكرين معروفين أمثال توكفيل، وبيركهارت، وهرتزن، وبالطبع نيتشه، كان لديهم أكثر من معرفة ضئيلة به) كانت الانحدار في نوعية الشغف والقوة الأخلاقيَّيْن وفي التمرد الرومانتيكي الغني الذي طبع الصراعات الأولى للجماعات الاجتماعية المتعطشة خلال حقبتهم البطولية ضد الطغاة، والقساوسة، والمقاتلين الماديين. وأياً يكن مدى أشكال الظلم والبؤس في عصرنا - ومن الواضح بأنها ليست أقل من تلك الخاصة بالماضي المباشر- فإنها أقل قابلية لأن يُعبَّر عنها في صروح الفصاحة النبيلة، لأن ذلك النمط من الإلهام يبدو أنه لا ينبع إلا من قمع او اضطهاد طبقات بأكملها من المجتمع[1]. وثمة لحظة موجزة تحدث، كما أشار ماركس بتبصّر شديد، حينما يتم ترقية قادة الشريحة الأكثر وضوحًا، والأكثر تطورًا اجتماعيًا واقتصاديًا، من هذه الجماعات المضطهَدة، من قِبل مزاج سائد في لحظة ما ليتحدّثوا لا باسم طبقتهم وبيئتهم فحسب، بل باسم جميع المضطهَدين؛ للحظة موجزة كان لقولهم ميزةٌ كونيّة.

ولكنّ في وضع تكون فيه جميع القطاعات الكبرى في المجتمع، أو معظمها، قد تكوّنت، أو على وشك التكوّن، سيكون فيه الامتلاك الرسمي للسلطة - بكل الأحوال- غير مفضَّل لتلك الفصاحة اللامبالية حقيقةً- لا مبالية، جزئيًا على الأقل،

(1) وهنا، ربما، تكمن الميزة الأشد اختلافًا لنبرة وجوهر الاحتجاج الاجتماعيّ، بصرف النظر عن مدى شرعيّته، في الغرب في زماننا، مقارنة مع تلك الخاصة بالنقّاد الآسيويّين أو الأفارقة الذين يتحدّثون عن مجتمعات لا تزال أقسام كبيرة من سكّانها مسحوقةً أو مُهمَّشة.

لأن التحقّق بعيد المنال، لأن المبادئ تشعّ منيرةً بوضوح في الظلمة والخواء، لأن الرؤية الداخلية لا تزال متحررة من الفوضى والغموض، والمساومات والمخططات الغامضة للعالم الخارجي المفروضة بشكل محتوم عليه مع بداية الفعل العملي. لا يمكن لأي إنسان عرف مذاق السلطة، أو هو على بعد مسافة قصيرة من هذا، أن يتجنّب درجةً ما من السينيكية التي تتولّد، كأي رد فعل كيميائي، بفعل التلاقي الحاد بين الغاية الصافية، المغذّاة في العراء، وتحقُّقها بشكل غير متوقع نادراً ما يتناغم مع آمال أو مخاوف العصور السابقة. ولذا، سيقوم بجهد استثنائي من الخيال لنبذ سياق السنين التالية، لإقصاء أنفسنا إلى الحقبة التي تكون فيها الآراء والحركات التي، ومنذ انتصارها وفقدان سحرها منذ زمن طويل، لا تزال قادرة على توليد شعور مثالي شديد الاتّقاد: إذ، على سبيل المثال، حينما لم يكن يُعتقد بأن القومية، من حيث المبدأ، متعارضة مع درجة متنامية من الأممية، أو الحريات المدنية متعارضة مع تنظيم عقلاني للمجتمع؛ حينما كان يُعتقد ذلك من قبل بعض المحافظين بالقدر نفسه تقريبًا مما كان يعتقده خصومهم، وحينما كانت الهوّة بين معتدلي الطرفين تماثل ذلك الفارق بين الحُجّة بأنه لا يجب السماح للعقل بزيادة سرعة التطور بعيدًا عن الحدود المفروضة من قبل «التاريخ»، والحجة المضادة بأن العقل غير مقيَّد، وبأن الذكريات والظلال كانت أقل أهمية من الإدراك المباشر للعالم الواقعي في وضح النهار. كان هذا هو الوقت الذي بدأ فيه الليبراليون -بدورهم- بالإحساس بأثر التاريخانية، وبالاعتراف بالحاجة إلى درجة بعينها من تكييف بل و التحكم بالحياة الاجتماعية، ربما من قِبَل الدولة المكروهة بحد ذاتها، حتى لو كان هذا لمجرد تخفيف اللاإنسانية في المشروع الخاص الطليق، ولحماية حريات الضعيف، وصون حقوق الإنسان الأساسية تلك التي لا يمكن بدونها وجود سعادة أو عدالة أو حرية للسعي وراء ما يجعل الحياة تستحق العيش.

كانت الأساسات الفلسفية لهذه الاعتقادات الليبرالية أواسط القرن التاسع عشر غامضة بعض الشيء. لم تكن الحقوق التي تُوصَف بـ«الطبيعية» أو «الفطرية»، والمعايير المطلقة للحقيقة والعدالة، متوافقة مع الإمبريقية الموقتة والنفعية؛ ومع ذلك آمن الليبراليون بكلتا الفكرتين. كما لم يكن الإيمان بالديمقراطية التامة منسجمًا

بصراحة مع الإيمان بالحقوق المنيعة للأقليات أو الأفراد المنشقّين. ولكن بما أن المعارضة اليمينية وضعت نفسها بمواجهة كل هذه المبادئ، قد يتاح للتناقضات، بشكل كلي، أن تبقى في حالة كمون، أو تشكّل موضوعًا للنزاعات الأكاديمية السلمية، من دون أن تتم إثارتها بفعل الحاجة الماسة لتطبيق عملي مباشر. وفي الحقيقة، إن جوهر تمييز اللاتناغم في العقيدة أو السياسة ساهم لاحقاً في تعزيز دور النقد العقلاني الذي قد يتمكن أو ينجح في حلّ جميع المسائل. وقد تماثل الاشتراكيون، بدورهم، مع المحافظين في الإيمان بوجود القوانين المتصلّبة للتاريخ، كما عمدوا، مثلهم، إلى اتهام الليبراليين بالتشريع «اللاتاريخي» لأفكار تجريدية أبدية؛ وهو نشاط لن يغفل التاريخ عن الانتقام بسببه. ولكنهم تماثلوا مع الليبراليين في الإيمان بالقيمة العليا للتحليل العقلاني، وبالسياسات المؤسَّسة على اعتبارات نظرية مُستنبَطة من الافتراضات «العلمية»، كما عمدوا، مثلهم، إلى اتّهام المحافظين بإساءة تأويل «الوقائع» بهدف تبرير الوضع الراهن المزري، والتغاضي عن البؤس والظلم؛ كما اتهموهم - مع افتراق عن الليبراليين - بتجاهل التاريخ، ولكن عبر إساءة قراءته بطريقة أدّت، بشكلٍ واعٍ أو لا واعٍ، إلى المحافظة على سلطتهم بالاستناد إلى أساس أخلاقي خادع. و برغم وجود ثوريين أصيلين بينهم، وتكوينهم لظاهرة جديدة كليًا في العالم الغربي، تشاركَ أغلبيتهم مع الأحزاب التي كانوا يهاجمونها في افتراض سائد بأنه يجب التحدث إلى الناس والالتجاء إليهم ضمن اشتراطات الحاجات والمصالح والغايات التي سيكونون، أو يمكن جعلهم، متّسمين بالوعي من خلالها.

اختلف المحافظون، والليبراليون، والراديكاليون، والاشتراكيون في تفسيرهم للتغيير التاريخي. اختلفوا بشأن الحاجات، والمصالح، والغايات الأعمق للبشر، ومَنْ يرسّخها، وبشأن مدى عمقها أو اتّساعها أو امتدادها الزمني، ومنهج اكتشافها، ومدى صلاحيتها في هذا الوضع أو ذاك. اختلفوا بشأن الوقائع، واختلفوا بشأن الغايات والوسائل، وبدا وكأنهم لا يتّفقون بشأن أي شيء تقريبًا. ولكن ما كان مشتركًا بينهم -وكان من الوضوح الى درجة إدراكه التام في قرارة أنفسهم- كان الاعتقاد بأن عصرهم يضج بالمشكلات الاجتماعية والسياسية التي لا يمكن حلها إلا عبر التطبيق

الواعي للحقائق التي يمكن لكل البشر الذين مُنحوا قوى عقلية ملائمة أن يتفقوا عليها. وقد قام الماركسيون، حقيقةً، ببحث هذه القضية في النظرية، ولكن ليس في الممارسة: بل إنهم لم يهاجموا بشكل جدي الأطروحة القائلة بأنه حينما لا تتحقق الغايات وتكون خيارات الوسائل محدودة، فإن الطريقة المثلى لضبط توافق الوسائل مع الغايات هي عبر استخدام كامل المهارة والطاقة والاستشراف الفكري والأخلاقي المتوفر. وفيما اعتبر البعض بأن هذه المشكلات مماثلة للمشكلات الخاصة بالعلوم الطبيعة، وبعض مشكلات الأخلاقيات أو الدين، وافترض آخرون بأن المشكلات جميعها فريدة و لذلك دعوا لحلول فريدة لمجموعها، اتفقوا – بحيث بدا وكأن الأمر من الوضوح إلى درجة عدم الحاجة إلى شرح- بأن تلك المشكلات بذاتها أصيلة وعاجلة وقابلة للإدراك في اشتراطات، قد تتشابه إلى هذه الدرجة أو تلك، وتصلح لكل البشر الواعين، وبأن كل الإجابات مؤهلة للدراسة، وبأن لا شيء يمكن تحصيله عبر الجهل أو افتراض أن المشكلات ليست موجودة.

وقد كانت مجموعة الافتراضات السائدة هذه –جزءًا مما تعنيه مفردة «تنوير» – عقلانية بعمق. وقد تم رفضها بالمطلق من الحركة الرومانتيكية بأكملها، وبصراحة من مفكرين مفردين –كارلايل، ودوستويفسكي، وبودلير، وشوبنهاور، ونيتشه. وكان ثمة أنبياء أقل شهرة –بوخنر، وكيركيغارد، وليونتييف – ممن عارضوا الأرثوذكسية السائدة بعمق وأصالة لم تتوضح إلا في عصرنا. لا يعني الأمر بأن هؤلاء المفكرين مثّلوا أي حركة مفردة، أو حتى «اتجاهًا» يمكن تمييزه بسهولة؛ ولكنهم –في سياق محدد بعينه- أظهروا تآلفًا. إذ إنهم أنكروا أهمية الفعل السياسي المستند إلى اعتبارات عقلانية، وقد كانوا – إلى هذه الدرجة- مكروهين بشكل مفهوم من مريدي المحافظيّة المحترمة. وقد صرّحوا أو لمّحوا إلى أن العقلانية –أيًا يكن شكلها- كانت مغالطة نابعة من تحليل خاطئ لشخصية البشر، لأن ينابيع الفعل البشري تكمن في المساحات التي لم يتطرّق إليها المفكرون الرصينون التي كانت آراؤهم تتمتع باحترام كبير بين الجمهور الواعي. ولكن أصواتهم كانت قليلة ومتنافرة، وكانت آراؤهم الغريبة منسوبة إلى اضطرابات سيكولوجية. أما الليبراليون، بصرف النظر عن مدى احترامهم لعبقرياتهم الفنية، فقد أثارهم ما اعتبروه رأيًا منحرفًا بشأن البشرية، و عمدوا إما إلى

تجاهله أو رفضه بقسوة. أما المحافظون فقد اعتبروهم حلفاء ضد العقلانية المغالية والتفاؤل المُغيظ لكلٍّ من الليبراليين والاشتراكيين، ولكنهم عاملوهم بعصابيّة على أنهم حالمون منحرفون، مضطربون بعض الشيء، ويجب عدم محاكاتهم أو مقاربتهم بتمعّن. بينما اعتبرهم الاشتراكيون رجعيين شديدي الخيال، ولا يساوون ثمن البارود والرصاص الذي سيُصوَّب إليهم. وقد كانت التيارات الأساسية، في اليمين واليسار على حد سواء، تحوم حول هذه الصخور المعزولة الساكنة بمظهرها العبثي الساعي إلى احتلال أو حَرْف التيار المركزي. ما الذي كانوا عليه حقيقةً، هل هم ناجون من عصر أشد ظلمة، أو كائنات لا منسجمة مثيرة للاهتمام؟ هل هم ضحايا بائسون وأحيانًا مذهلون جرّاء تقدم التاريخ، ومستحقون لدراسة مُشفِقة، أناس ذوو موهبة بل عبقرية ولدوا خارج زمنهم، شعراء موهوبون، وفنانون بارزون؟ ولكنهم – حتمًا – ليسوا مفكرين يستحقون اهتمامًا تفصيليًا من جانب الدارسين الجيدين للحياة الاجتماعية والسياسية.

كان ثمة (هذا يستحق التكرار) عنصر خبيث إلى حد ما قليل الوضوح منذ بدايته الأولى في الماركسية -وهي نظام شديد العقلانية في الأساس- بدا غريبًا عن المشهد برمته، منكرًا أولوية عقل الفرد في اختيار الغايات وفي الحكومات الفاعلة على حد سواء. ولكن عبادة العلوم الطبيعية باعتبارها النموذج الملائم الوحيد للنظرية والفعل السياسيَّيْن، الأمر الذي تتشارك فيه الماركسية مع خصومها الليبراليين، كانت غير مواتية لإدراك أكثر وضوحًا من طبيعتها الكلية بحد ذاتها؛ وبذا، بقي هذا المظهر فيها غير مميَّز بشكل كبير إلى أن أعاده سوريل إلى الحياة ودمجه مع اللاعقلانية البيرغسونية ما جعل فكره ملونًا بشدة؛ و إلى أن جاء لينين، القادم من تراث مختلف، بعبقريته التنظيمية، وعمد إلى تحديد تبصّره الأعلى في الينابيع غير العقلانية للسلوك البشري -بشكل نصف غريزي- وترجمه إلى ممارسة فعلية. ولكن لم يكن لينين، ولا أتباعه إلى يومنا هذا، مدركين درجة التأثير التي وصل إليها هذا العنصر الرومانتيكي أساسًا في الماركسية على أفعالهم. أو، في حال كانوا مدركين للأمر، لم يعترفوا بذلك حتى الآن. هذا ما كانت عليه الحال مع بداية القرن العشرين.

IV

نادرًا ما تُعتبر الحدود الكرونولوجية علامات في تاريخ الأفكار، وبدا أن تيار القرن القديم، بالنسبة إلى كل المظاهر غير القابلة للمقاومة، يتدفق بسلاسة نحو الجديد. وحاليًا بدأت الصورة تتغير. واجهت الليبرالية الأنسنيّة مزيدًا من العقبات أمام حماستها الإصلاحية من المعارضة الواعية واللاواعية لكل من الحكومات والمراكز الأخرى للسلطة الاجتماعية، عدا عن المعارضة السلبية للمؤسسات والعادات المكرسة. ووجد الإصلاحيون المناضلون أنفسهم مرغمين على استخدام متزايد لوسائل راديكالية في تنظيم طبقات السكان الذين كانوا يناضلون باسمهم بهدف تحقيق شيء قوي ملائم للعمل الفاعل ضد المؤسسة القديمة.

إن تاريخ تحوّل التكتيكات التدرّجية والفابيانية الى التشكيلات المناضلة في الشيوعية والنقابية، علاوة على التشكيلات الأكثر اعتدالًا في الديمقراطية الاجتماعية واتحادات التجارة، هو تاريخ لا يتعلّق كثيرًا بالأفكار بقدر تعلّقه بتفاعلها مع الوقائع المادية الجديدة. وبمعنى ما، إن الشيوعية إصلاح اجتماعي نظري مُنقاد الى أقصاه في سعيه نحو مناهج هجومية ودفاعية فعالة. لا تبدو أي حركة - للوهلة الأولى- وكأنها مختلفة بشكل أكثر حدّية عن الإصلاحية الليبرالية مثل الماركسية، ومع ذلك فإن العقائد المركزية - الاكتمالية الانسانية، وإمكانية خلق مجتمع ينسجم عبر وسيلة طبيعية، والايمان بتناغم (عمليًا تلازم) الحرية والمساواة -عقائد مشتركة بين كلتيهما. قد يحدث التحول التاريخي بشكل مستمر، أو في قفزات ثورية مفاجئة، بل يجب أن يتابع مساره بالتوافق مع نموذج واضح مرتبط منطقيًا، وإن التخلي عن هذا دومًا ما يكون أحمق، ويوتوبيًا. لا يشك أحد بأن الليبرالية والاشتراكية متعارضتان بحدة سواء في الغايات أم المناهج: ومع ذلك ثمة تدرج طفيف في الالتقاء عند حوافّهما[1]. إن الماركسية عقيدة، بصرف النظر عن مدى قوة تأكيدها على طبيعة الاشتراط الطبقي للفعل والفكر، إلا أنها - في النظرية- تبدو مستندة إلى العقل، على

(1) إن تاريخ ومنطق تحوّل الليبراليّة في القرن التاسع عشر إلى الاشتراكية في [القرن] العشرين موضوع معقّد وآسر في الأهميّة الجوهريّة؛ ولكن لا يمكن، لأسباب المساحة والارتباط بالموضوع، مقاربته - ولو بشكل طفيف - في هذه المقالة القصيرة.

الأقل ضمن الطبقة التي يحتّم التاريخ انتصارها. يمكن للبروليتاريا مواجهة المستقبل لوحدها من دون إحجام، لكونها لا تحتاج الانقياد إلى تلفيق الوقائع بسبب خشية ما قد يجلبه المستقبل. وكنتيجة لازمة، هذا ينطبق كذلك على أولئك المثقفين الذين حرروا أنفسهم من الانحيازات والتبريرات - «التحريفات الأيديولوجية» لطبقتها الاقتصادية- ونقلوا أنفسهم إلى الجانب المنتصر في الصراع الاجتماعي. وبالنسبة إليهم، باعتبارهم عقلانيين بالمطلق، يمكن تطويع امتيازات الديمقراطية والاستخدام الحر لجميع مؤسساتهم الفكرية. إنهم، بالنسبة إلى الماركسيين، يماثلون ما كانه فلاسفة التنوير [في القرن الثامن عشر] بالنسبة الى الإنسكلوبيديين: واجبهم هو تحرير الناس من «الوعي الزائف» والمساهمة في إدراك الوسائل التي ستحوّل كل أولئك القادرين تاريخيًا على ذلك إلى صورتهم المتحررة والعقلانية الخاصة.

ولكن عام 1903 حصل حدثٌ مثّل ذروة عملية غيرت تاريخ عالمنا. في المؤتمر الثاني للحزب الديمقراطي الاجتماعي الروسي المنعقد ذلك العام، والذي بدأ في بروكسل وانتهى في لندن، وخلال مناقشة ما بدا للوهلة الأولى مسألة تقنية محضة: ما مدى المركزية والانضباط التسلسلي الهرمي الذي ينبغي أن يحكم سلوك الحزب؟حاجج مندوب كان اسمه ماندلبيرغ، ولكنه أخذ لاحقًا الاسم الحركيّ بوسادوفسكي، بأن التركيز المنصبّ على الاشتراكيين «الصلبين» -لينين وأصدقائه- بشأن الحاجة لممارسة سلطة مطلقة من قبل النواة الثورية للحزب، قد يثبت تعارضه مع الحريات الأساسية لأولئك الذين كان تحقيق الاشتراكية، عدا عن الليبرالية، منذورًا لهم بشكل رسمي. وقد أصر على أن الحد الأدنى من الحريات المدنية الأساسية-«حرمة الشخص»- ينبغي تهميشه، بل وخرقه فيما إذا قرر قادة الحزب ذلك[1]. وقد أيده في ذلك بليخانوف، أحد مؤسسي الماركسية الروسية، وأحد أكثر

(1) وفقًا للتسجيل الرسميّ للمداولات (أدين بهذه المعلومات للمعرفة الخبيرة لتشيمين أبرامسكي)، قال بوسادوفسكي:

لا تبدو لي التصريحات المناصرة والمناهضة للتعديلات هنا مجرد اختلافات بشأن تفاصيل، بل إنها تصل حد خلاف جديّ. ليس ثمة شك بأننا لا نتفق بشأن السؤال الجوهريّ الآتي: هل يجب علينا إخضاع سياسات مستقبلنا إلى هذا المبدأ أو ذاك من المبادئ الديمقراطية، معتبرين بأنها قِيَم مطلقة؛ أو =

شخصياتها احترامًا، وهو باحث مرموق، صارم وذو حساسية أخلاقية، متّسم بتبصر واسع، كان قد عاش عشرين عامًا في أوروبا الغربية واكتسب احترامًا شديدًا من قادة الاشتراكية الأوروبية، ويمثل الرمز الجوهري للتفكير «العلمي» المتحضر بين الثوريين الروس. بليخانوف، الذي تحدّث بوقار، وبتجاهل مذهل للقواعد، نطق المفردات «salus revolutiae suprema lex»[1]. وبالتأكيد، فيما لو أرادت الثورة شيئًا، كلُّ شيء – الديمقراطية، الحرية، حقوق الفرد– يجب التضحية بها ومن أجلها. وفيما لو أثبتت الهيئة التشريعية المنتخبة من الشعب الروسي بعد الثورة إذعانها للتكتيكات الماركسية، سيتم الاحتفاظ بها بكونها برلمانًا بولاية طويلة؛ وإن لم تُحقق ذلك، سيتم حلها بأسرع وقت ممكن. ولا يمكن للثورة الماركسية أن يقودها أناس مهووسون باحترام شديد لمبادئ الليبراليين البورجوازيين. ولا شك، فإنّ كل ما هو قيّم في هذه المبادئ، كما هي الحال مع كل شيء جيد، مرغوب، سيتحقق في نهاية المطاف على

= يجب على جميع المبادئ الديمقراطية أن تخضع حصريًا إلى أهداف حزبنا؟ أنا – بكل تأكيد – مناصر للخيار الثاني. ليس ثمة مبادئ ديمقراطية لا ينبغي إخضاعها لأهداف حزبنا على الإطلاق». (صيحات «وماذا عن حُرمة الشخص؟») «أجل، تلك أيضًا! كحزب ثوريّ، يناضل من أجل هدفه النهائيّ – الثورة الاشتراكية – يجب أن ننقاد حصريًا بالاعتبارات التي ستساعدنا في تحقيق هذا الهدف بأسرع ما يمكن. ولا يجب أن ننظر إلى المبادئ الديمقراطيّة إلا من خلال منظور أهداف حزبنا؛ ولو كانت هذه المطالبة أو تلك غير مناسبة لنا، يجب ألا نسمح بها».

وبذلك، أنا أقف ضد التعديلات التي تم طرحها، لأنها قد تمتلك ذات يوم الأثر الذي سيؤدي إلى الانتقاص من حريّة فعلنا.

عمد بليخانوف إلى تبيان هذا التصريح الواضح، الأول من نوعه، على حد علمي، في تاريخ الديمقراطية الأوروبية. [نجد ملاحظات بليخانوف في:

p. 169 in *Izveshchenie o vtorom ocherednom s"ezde Rossiiskoi Sotsial' demokraticheskoi Rabochei partii* (Geneva, 1903), and on p.181 in both *Protokoly s"ezdov I konferentsii Vsesoyuznoi Kommunisticheskoi Partii (B): vtoroi s"ezd RSDRP, iyul'-avgust 1903 g., ed. S. I. Gusev and P. N. Lepeshinsky* (Moscow, 1932), and *Vtoroi s"ezd RSDRP, iyul'avgust 1903 goda: protokoly* (Moscow, 1959).]

(1) «إنّ أمن الثورة هو القانون الأسمى»: المصدر ذاته، ص. 182. إن التهجئة الخاطئة لكلمة «revo-lutiae»، التي تظهر في ملاحظات بليخانوف، وفي مجلّدات عامي 1903 و1932 المُقتبَسين في الحاشية السابقة، تم استبدالها بالتهجئة الصحيحة «revolutionis» في طبعة عام 1959: انظر طبعة عام 1932، ص. 182. المحرّر.

يد الطبقة العاملة المنتصرة؛ ولكن التفكير في المرحلة الثورية بمثل هذه الغايات كان دليلًا على الافتقار للجدّية.

وبالطبع، تراجع بليخانوف، الذي نشأ في تراث إنساني وليبرالي، عن رأيه لاحقًا. ولقد أثبت مزيج الإيمان اليوتوبي والنكران الوحشي للأخلاقيات المتحضرة - في نهاية المطاف - بأنه أمرٌ منفّر لرجل قضى القسم الاكبر من حياته المتحضرة والمنتجة بين العمال الغربيين وقادتهم. ومثل الغالبية العظمى من الديمقراطيين الاجتماعيين، ومثل ماركس وإنغلز بذاتهما، كانت النزعة الأوروبية الشديدة فيه تلجم محاولته لتحقيق سياسة كانت، على حد كلمات شيغاليف في رواية الشياطين لدوستويفسكي، «تبدأ من حرية لا محدودة [وتصل] إلى طغيان لامحدود»[1]. ولكن لينين (مثل بوسادوفسكي) تقبّل الافتراضات، فانقاد منطقيًا إلى نهايات منفّرة لمعظم زملائه، تقبّلها بسهولة وبلا أدنى شكوك واضحة. ولعل افتراضاته كانت، بمعنى ما، لا تزال هي افتراضات العقلانيين التفاؤليين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر: [عناصر] الإكراه، والعنف، والإعدامات، والقمع التام للاختلافات الفردية، وحكم أقليّة صغيرة نصّبت نفسها افتراضيًا، ضرورية في الفترة الموقتة فحسب، طالما أن ثمة عدوًا قويًا يجب تدميره. لم تكن ضرورية إلا بهدف أن يصبح غالبية الناس، في حال تحررهم من استغلال الحمقى من طرف أوغاد، والأوغاد من طرف أوغاد أكثر قوة، قادرين على التطور، غير مقيَّدين بعد الآن بالجهل أو التبطّل أو الرذيلة، أحرار أخيرًا في بلوغ الحد الأقصى من إدراك الإمكانيات الغنية اللامحدودة للطبيعة البشرية. ويمكن أن يكون لهذا الحلم سمات تشابه أحلام ديدرو أو سان سيمون أو كروبوتكين، ولكن الأمر الذي يميّزها كشيء جديد نسبيًا، كان الافتراض بخصوص الوسائل المطلوبة لترجمتها إلى واقع. وكان الافتراض، برغم كونه مهتمًا بشكل حصريّ بالمناهج كما هو واضح، مشتقًّا من بابوف أو بلانكي أو تكاشيف، أو أعضاء الكومونة الفرنسيين - أو، كما يبدو الأمر، من كتابات ماركس ذاته بين عامي 1847--1851 افتراضاً شديد الاختلاف عن البرنامج العملي الذي أطلقه أكثر الاشتراكيين الأوروبيين «نشاطًا»

(1) Dostoevsky, *The Devils*, part 2, chapter 7, section 2.

وأقلّهم «ثورية» نحو نهاية القرن التاسع عشر. كان الاختلاف حاسمًا، وقد مثّل ولادة العصر الجديد.

ما كان يريده لينين هو سلطة لا محدودة لهيئة صغيرة من الثوريين المحترفين، المدرَّبين لهدف واحد حصريًا، والمنخرطين بلا هوادة من أجل تحقيقه بكل الوسائل المتاحة لهم. كان هذا ضروريًا لأن المناهج الديمقراطية، ومحاولات الإقناع والوعظ المستخدمة من إصلاحيين وثوّار سابقين، لم تكن فعّالة؛ وكان هذا بسبب حقيقة أنهم اعتمدوا على سيكولوجية، وسوسيولوجية، ونظرية تاريخ زائفة - بخاصة افتراض أن الناس فعلوا ما فعلوه بسبب المعتقدات الواعية التي يمكن تغييرها بالجدال. إذ لو كان ماركس قد أنجز شيئًا، فهو بالتأكيد إظهاره بأن مثل هذه المعتقدات والغايات كانت مجرد «انعكاسات» لوضع طبقات البشر المحددة اجتماعيًا واقتصاديًا، إلى طبقةٍ يجب على كل فرد الانتماء إليها. إنّ معتقدات الإنسان، في ما لو كان ماركس وإنغلز على حق، نبعت من وضع طبقةٍ، وعجزت عن التغيّر -حتى الآن على الأقل، بما يتعلق بجماهير البشر- من دون إحداث تغيير في ذلك الوضع. ولذا، فإنّ الواجب الفعلي لأيّ ثوريّ هو تغيير الوضع «الموضوعي»، أي تهيئة الطبقة لواجبها التاريخي في إسقاط الطبقة المهيمنة.

ذهب لينين أبعد من ذلك. تصرّف وكأنه لا يؤمن بمجرد كون الكلام والتعقّل عبثيًا مع الأشخاص الممنوعين بفعل مصالح الطبقة من الفهم والتصرف بحسب حقائق الماركسية، بل إنّ جمهور البروليتاريا ذاتهم كانوا شديدي الجهل عاجزين عن استيعاب الدور الذي أسبغه عليهم التاريخ ليلعبوه. اعتبر الخيار بكونه بين التربية، أي إثارة «روح نقدية» ضمن جيش المحرومين (ما يوقظهم فكريًا، ولكن قد يقود إلى قدر كبير من النقاش والجدال يشابه ذلك الذي قسّم وأضعفَ المثقفين)، وتحويلهم إلى قوة مطيعة متماسكة بفعل انضباط عسكري ومجموعة صيغ مكررة بشكل دائم (على الأقل بمثل قوة النشيد الوطني الذي كان يستعمله النظام القيصري) لإسكات الفكر المستقل. وفيما لو توجّبَ اتخاذ خيار، سيكون من اللامسؤولية التشديد على الخيار الأول باسم مبدأ مجرَّد مُثُل الديمقراطية أو التنوير. وكان الأمر الأهم هو خلق حالة تكون فيها المصادر الإنسانية متطورة بالتوافق مع نموذج عقلاني. وغالبًا ما

كان الناس ينقادون بفعل الحلول اللاعقلانيّة بدلًا من المنطقيّة. وكانت الجماهير من الغباء والعمى الشديدين بحيث لا يُسمح لهم بمتابعة المسار الذي اختاروه. كان تولستوي والشعبويّون مخطئين بشكل كبير: لم يكن لدى الفلّاح الكادح البسيط أي حقائق عميقة، أو نمط حياة ذي قيمة، يود الإفصاح عنه؛ كان هو، والعامل في المدينة والجنديّ البسيط، أقنانًا يُقاسون وضعًا من الفقر والبؤس الشديدَيْن، رازخين تحت حكم نظام كان يولّد نزعات قتلة في ما بينهم؛ ولم يكن بالإمكان إنقاذهم إلا حين يتلقّون أوامر وحشيّة من القادة الذين كانوا قادرين على معرفة كيفية تنظيم العبيد المحرَّرين في نظام مخطَّط عقلانيّ.

كان لينين، في أوقات بعينها، يوتوبيًّا. بدأ مع المعتقد المساواتيّ القائل إنّه بوجود التعليم، وتنظيم اقتصاديّ رشيد، يمكن لأي شخص تقريبًا – في نهاية المطاف – أن يؤدّي أيّ واجب تقريبًا بكفاءة. ولكن ممارسته كانت تُشابه إلى حد غريب ممارسات الرجعيّين اللاعقلانيّين الذين آمنوا بأنّ الإنسان – في كل مكان– متوحّش، وسيئ، وغبيّ، وعنيد، ويتوجّب إخضاعه للسيطرة ومدّه بعناصر العبادة المطلقة. ويتوجّب فعل هذا من قِبَل جماعة بصيرة من المنظِّمين الذين تستند تكتيكاتهم، ناهيك عن غاياتهم كذلك، إلى الحقائق المستوعبة من النخبويّين – وهم أشخاص مثل نيتشه، وباريتو، أو المفكّرين الفرنسيّين المؤيّدين للاستبداد من ميستر إلى موزّا، وماركس نفسه– أشخاص فهموا الطبيعة الفعليّة للتطوّر الاجتماعي، واعتبروا –في ضوء اكتشافاتهم– أن النظرية الليبراليّة في التقدّم البشريّ أمرٌ غير حقيقيّ، وهزيلٌ، ومثير للشفقة وعبثيٌّ. وبصرف النظر عن أفكاره الفجّة وأخطائه، تبيَّن بأن هوبز، وليس لوك، محقٌّ بشأن القضية الجوهريّة: لم يكن الناس يسعون إلى السعادة أو الحرية أو العدالة، بل إلى الأمان. وكان أرسطو محقًّا كذلك: كان عدد هائل من البشر عبيدًا بطبيعتهم، وحينما تم تحريرهم من قيودهم لم يمتلكوا المصادر الأخلاقيّة والفكريّة التي سيواجهون من خلالها إمكانيّة تحمّل المسؤوليّة، أو خيارًا واسعًا بين البدائل؛ وبذلك، وبعد فقدانهم لمجموعة من القيود، سيبحثون بأنفسهم حتمًا عن قيود أخرى أو ذات صياغة جديدة. وهذا يستتبع بأنّ المشرّع الثوريّ الحكيم، بعيدًا عن سعيه لتحرير البشر من الهيكل الذي سيشعرون بالضياع واليأس من دونه، سيسعى –بدلًا

من ذلك- إلى نصب هيكل مِنْ تصميمه، يتوافق مع الاحتياجات الجديدة للعصر الجديد الذي جلبه التغيّر الطبيعيّ أو التكنولوجيّ. وستعتمد قيمة الهيكل على الإيمان المطلق الذي سيتم قبول سماته الأساسيّة؛ وإلا، فإنّه لن يمتلك القوة الكافية لدعم واحتواء الكائنات المتمردة الميّالة للأناركيّة والتدمير الذاتيّ الذين يسعون إلى الخلاص فيه. إنّ الهيكل هو ذلك النظام من المؤسسات السياسيّة، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية، تلك «الأساطير»، والعقائد، والغايات، وتصنيفات الفكر واللغة، وأنماط الشعور، ومقاييس القيم، والمواقف والعادات «الموافَق عليها اجتماعيًا» (التي يسمّيها ماركس «البنية الفوقيّة») التي تمثّل «التسويغات»، و«التصعيدات»، والتمثيلات الرمزيّة التي تدفع البشر إلى العمل بطريقة منظّمة تمنع الفوضى، وتحقّق وظيفة الدولة الهوبزيّة. وإنّ هذا الرأي، الذي ألهمَ التكتيكات اليعقوبيّة، وإن ليست العقيدة اليعقوبيّة أو الشيوعيّة بالطبع، ليست شديدة البعد عن غموض ميستر المركزيّ وغير المدقَّق بشكل قصديّ - السلطة الخارقة للطبيعة التي يمكن لحكّامها الاسميّين أن يحكموا ويكبحوا النزعات التمرّديّة لرعيّتهم، وأوّلها نزعة طرح الكثير من التساؤلات، ومساءلة كثير من القواعد المكرَّسة.

لا يمكن السماح بأي شيء قد يُضعفَ -ولو قليلا- ذلك الشعور من الاعتماد والأمان الذي يعدّ بمثابة المهمة التي يقدّمها هذا الهيكل. وبالتالي (في هذه الحالة) وحده مؤسّس المجتمع الحر الجديد قادر على التحكّم بكل ما يمكن أن يهدّد بتبديد الطاقة البشريّة أو بإبطاء الطاحونة القاسية التي يمكن لها وحدها منع الناس من اقتراف أفعال الحماقة الانتحارية، ووحدها التي تحميهم من الزيادة المفرطة للحريّة، ومن النقصان المفرط للتقييدات، ومن الفراغ الذي يكرهه البشر والطبيعة بالقدر نفسه.

كان هنري برغسون (متتبّعًا الرومانتيكيّين الألمان) يتحدث عن شيء لا يبتعد عن هذا حينما عارضه تدفّق الحياة بقوى العقل النقدي الذي يعجز عن الخلق أو التوحّد، بل يقوم فقط بالتقسيم، والاعتقال، والقتل، والتحطيم. كما ساهم فرويد أيضًا في هذا؛ لا في عمله العبقريّ كأعظم معالج ومنظّر سيكولوجيّ في عصرنا، ولكن كمنظِّم -بصرف النظر عن براءته- لإساءة تطبيق المناهج السيكولوجيّة والاجتماعية العقلانيّة من قِبَل الناس مشوَّشي الذهن ذوي النية الطيبة والدجّالين والأنبياء الزائفين

بكافة مظاهرهم. وعبر ضبط النسخ المفرطة من الرأي القائل إنّ العقول الحقيقيّة في معتقدات الناس غالبًا ما تكون شديدة الاختلاف عما اعتقدوا بأنها ما ستكون عليه، وأن تكون مسبَّبة بشكل متكرر بفعل الأحداث والعمليات التي لم يكونوا متنبّهين لها، ساهم هؤلاء المفكّرون البارزون، بصرف النظر عن مدى عدم درايتهم، في التشكيك بالأساسات العقلانيّة التي اشتقّت منها عقائدُهم الخاصة قوّتَهم المنطقيّة. وبما أنها كانت مجرد خطوة قصيرة من هذا الأمر إلى الرأي القائل إنّ ما جعل الناس راضين بشكل دائم لم يكن -كما اعتقدوا هم بأنفسهم- اكتشاف حلول المسائل التي حيّرتهم، بل هي عملية، طبيعيّة أو صناعيّة، تتسبّب باختفاء المشكلات بأسرها. اختفت لأن «مصادرها» السيكولوجيّة تم تحويلها أو تجفيفها، من دون أن تترك خلفها سوى المسائل الأقل تطلّبًا التي لا تستلزم حلولُها مصادرَ خارج نطاق قوة المريض.

كانت هذه الوسيلة المختصرة مع المضطربين والمرتبكين، التي شكّلت الأساس لمعظم الفكر التقليديّ، اللاعقلانيّ اليمينيّ، والتي من المفترض أن تؤثّر على اليسار، وسيلةً جديدةً بالفعل. ولعل هذا التغيّر في الموقف تجاه وظيفة وقيمة العقل هو الدلالة الأفضل على الهوّة الكبيرة التي فصلت القرن العشرين عن القرن التاسع عشر.

V

هناك نقطة أساسيّة أود طرحها هي الآتية: طوال جميع قرون التاريخ المسجَّل، كان مسار المسعى الفكريّ، وغاية الثقافة، وجوهر الجدالات بشأن حقيقة أو قيمة الأفكار سابقًا على وجود مسائل حاسمة بعينها، وكانت إجاباتها ذات أهمية بارزة. وقد تم الاستفسار عن مدى صلاحية الادعاءات المتنوعة لتقديم المناهج الأفضل للوصول إلى المعرفة والحقيقة التي تنتجها حقول معرفية عظيمة وشهيرة كالميتافيزيقا، وعلم الأخلاق، واللاهوت، وعلوم الطبيعة والإنسان. ما الذي كانت عليه ماهيّة الحياة الأفضل التي ينقاد إليها الناس، وكيف تم اكتشافها؟ هل كان الله موجودًا، وهل يمكن معرفة غاياته أو حتى تخمينها؟ هل للكون، وبالأخص الحياة البشرية، هدف؟ وإن كان ثمة هدف، فهدف مَنْ سيتحقق؟ كيف أجاب المرء عن مسائل كهذه؟ هل كانت،

أو لم تكن، مشابهة لنمط الأسئلة التي توصّلت العلوم أو الفهم الشائع إلى إجابات مُرضية مقبولة عمومًا لها؟ وإن لم يكن ثمة هدف، هل ثمة مغزى من طرحها؟

وكما هي الحال في الميتافيزيقا والأخلاق، كذلك هي في السياسة أيضًا؟ كانت الإشكالية السياسية مهتمة، مثلًا، بمعرفة لمَ ينبغي على أي فرد أو مجموعة أفراد إطاعة أفراد آخرين أو مؤسسات من الأفراد. جميع العقائد الكلاسيكية التي تتعامل مع مواضيع شائعة كالحرية والسلطة، السيادة والحقوق الطبيعية، غايات الدولة وغايات الفرد، الإرادة العامة وحقوق الأقليات، العلمانية والثيوقراطية، الوظائفية والتمركز - كل هذه الأمور وسائل متعددة لمحاولة تشكيل مناهج يمكن ضمنها تلبية هذه المسألة الجوهرية بطريقة تتلاءم مع المعتقدات الأخرى والرؤية العامة للباحث وجيله. وقد نشبت صراعات كبيرة، ومميتة أحيانًا، بشأن التقنيات المناسبة للإجابة عن مثل هذه الأسئلة. بحث البعض عن الإيمان في الكتب المقدّسة، وآخرون بحثوا في الدراسة الشخصية المباشرة، والبعض في التأمل الميتافيزيقيّ، وغيرهم في آراء الحكماء المنزّهين، او في الأنظمة التأملية أو في التقييمات الإمبريقية المرهقة. كانت الأسئلة ذات أهمية عظيمة بشأن سلوك الحياة. وبالطبع، كان ثمة مشكّكون في كل تعميم، ويتحدّثون عن عدم وجود إجابات حاسمة، وبأنّ الحلول المطروحة إلى اليوم تعتمد على عوامل شديدة التنوّع مثل المناخ الذي عاش فيه المنظّر حياته، أو ظرفه الاجتماعيّ او الاقتصادي أو السياسي، أو ظرف زملائه، أو وضعه أو وضعهم العاطفي، أو أنماط الاهتمامات الفكريّة التي شغلته أو شغلتهم. ولكن عادة ما كان هؤلاء المتشكّكون يعامَلون إما على أنهم عابثون وغير مهمين بالنتيجة، أو أنهم مزعجون بشكل شديد، أو خطرون حتى؛ وفي أوقات الفوضى، كانوا عرضة للمضايقة. ولكن حتى هم -حتى سيكستوس إمبيريكوس أو مونتانيه أو هيوم- لم يشكّكوا حقيقةً في أهمية المسائل بحد ذاتها. بل إنّ ما كانوا يشكّكون فيه هي إمكانية الوصول إلى حلول نهائية ومطلقة.

وقد تُرك الأمر إلى حلول القرن العشرين للقيام بأمر أكثر صرامة من هذا. للمرة الأولى، تمّ الآن فَهم أن الوسيلة الأكثر فعالية في التعامل مع الأمثلة، لا سيما تلك القضايا المُستعادة التي شغلت، وغالبًا أضنت، العقول الأصيلة والحقيقية في كل

جيل، لم تكن عبر توظيف أدوات العقل، ناهيك عن تلك المقدّرات الأكثر غموضًا مثل «التبصّر» و«الحدس»، بل عبر إلغاء الأسئلة بحد ذاتها. ولا يتكوّن هذا المنهج في إلغائها بالوسائل العقلانية فحسب -عبر الإثبات، مثلًا، بأنها مؤسَّسة على أخطاء فكرية أو تشوّشات لفظية أو الجهل بالوقائع- إذ إنّ إثبات هذا الأمر سيفترض مسبقًا، بدوره، الحاجة إلى مناهج عقلانيّة للجدال الفلسفيّ أو السيكولوجيّ. بل إنه يتكوّن في القول للسائل إنّ المسائل التي تبدو بأنها شديدة الأهمية وعصيّة على الحل ستتلاشى من وعي السائل كالكوابيس، ولن تؤرّقه من الآن فصاعدًا.

لا يتكوّن في تطوير التضمينات المنطقية وتوضيح المعنى، سياق أو ارتباط وأصل مسألة محدَّدة -في رؤية ما «تعادله من قيمة» - بل في تغيير الرؤية التي أولَتْها أهمية منذ البداية. إنّ المسائل التي يكون حلّها مستندًا إلى تقنيّة ليست جاهزة ويمكن إنتاجها بسهولة، يمكن تصنيفها ببساطة كهواجس وسواسيّة يجب معالجة المريض منها. وبالتالي، فيما لو استحوذ على شخص ما شكٌّ بأنّ الحرية الفردية الكاملة غير متوافقة مع الإكراه الذي تمارسه الأغلبيّة في دولة ديمقراطية، ومع ذلك يتابع توقه للديمقراطية والحرية الفردية في آن، وقد يكون بإمكان المعالجة الملائمة أن تخلّصه من فكرته الملازمة له، بحيث تختفي، ولا تعود مجددًا. وبذا، سيتم تخليص السائل القلق بخصوص المؤسسات السياسية من عبئه، وتحريره للسعي إلى واجبات مفيدة اجتماعيًا، بحيث يتخلّص من التأملات المزعجة والمشتّتة للذهن التي تم إقصاؤها بفعل إزالة سببها.

يمتلك المنهج سمة البساطة الشديد للعبقرية: إذ إنه يحقق الاتفاق على مسائل المبدأ السياسي عبر إزالة الإمكانية السيكولوجية للبدائل، الأمر الذي يستند، أو يتم دفعه ليستند، إلى الصيغة الأقدم من المنظومة الاجتماعية التي أصبحت مهجورة بسبب الثورة والنظام الاجتماعي الجديد. وهذا يبيّن كيف أن الدول الشيوعيّة والفاشيّة -وكل المجتمعات شبه ونصف التوتاليتاريّة، والعقائد العلمانية والدينية الأخرى- تابعت طريقها فعليًا في واجب فرض التماثل السياسي والأيديولوجي.

وبخصوص هذا الأمر، ليست أعمال كارل ماركس - بكل تأكيد - أكثر مسؤولية من النزعات الأخرى في عصرنا. كان ماركس يحقّق سمات المنظّر الاجتماعي

النموذجي في القرن التاسع عشر، بالمعنى ذاته الذي يحققه مِلْ أو كونت، أو باكل. وكانت سياسة التكييف السيكولوجي القصدي غريبة عنه وعنهم أيضًا. كان يؤمن بأن كثيرًا من أسئلة سابقيه أصيلة تمامًا، واعتقد بأنه أوجدَ لها حلولًا. وقد دعم حلوله بمحاججات كان يفترض حقيقة بأنها متوافقة مع أفضل المعتمَدات العلميّة والفلسفية في عصره. وسواء أكانت رؤيته علمية حقًا كما ادّعى، أم أن حلوله حاسمة، فتلك مسألة مختلفة. إذ إنّ ما يهم هو أنه عمد إلى تمييز مكامن عبقرية المسائل التي كان يحاول الإجابة عنها وطرح نظرية بادعاء كونها علمية ضمن المعنى المقبول للمصطلح؛ وبذا، قام بتسليط مزيد من الضوء (وبعض الظلمة) على مشكلات محيّرة كثيرة، ما أدى إلى كثير من إعادة التقييم والتأويل المثمرَيْن (والعقيمَيْن).

ولكن لم تكن ممارسة الدول الشيوعية، وبمنطق أكبر، ممارسات الدول الفاشية (بحكم أنها أنكرت وتجنّبت صراحةً قيمة منهج السؤال-و-الجواب العقلانيّ) تمرينًا للقوى النقدية أو الباحثة عن الحلول عند مواطنيها، ولا الدعوة لتطوير أي قدرة فيهم على التبصّر أو الحدس الخاص الذي يُفترَض بأنه قد يكشف الحقيقة. بل تكوّنت في شيء سيعتبره أيّ مفكّر يقدّر العلم في القرن التاسع عشر مرتبطًا بجوهر الرعب – تدريب أفراد عاجزين عن شغل أنفسهم بالمسائل التي، في حال طرحها ومناقشتها، ستهدّد استقرار النظام؛ وبناء وتوسيع إطار قوي من المؤسسات، و«الأساطير»، وعادات في الحياة والتفكير تهدف أساسًا إلى صونه من الصدمات المفاجئة أو الانهيار البطيء. هذه هي الرؤية الفكرية التي تُلازم صعود الأيديولوجيات التوتاليتارية -جوهر الهجائيّات المرعبة لجورج أورويل وألدوس هكسلي- الحالة العقلية التي تبدو فيها المسائل الإشكالية شكلًا من التشويش العقلي، وعامل اضطراب للصحة العقلية للأفراد، و -حينما تتم مناقشتها بشكل أوسع- لصحة المجتمعات. هذا موقف، شديد البعد عن ماركس أو فرويد، يعتبر كل الصراع الداخلي شرًا، أو في أفضل الأحوال شكلًا من الإنهاك العبثي للذات؛ يعتبر نوع الاحتكاك، والتعارضات الأخلاقية أو العاطفية أو الفكرية، والنمط الخاص من القلق العقلي الحاد الذي يرتفع إلى حالة ألم نبعت منها الأعمال العظيمة للفكر والخيال الإنسانيّ، لا تبدو أكثر من مجرد أمراض مدمّرة صرفة – عُصابات، وذُهانات، واضطرابات عقليّة تحتاج حتمًا إلى علاج نفسيّ؛ وفوق كل هذا، انحرافات خطرة عن ذلك الخط الذي يتوجب على

الأفراد والمجتمعات التقيّد به في ما لو أرادوا التقدم نحو حالة من التوازن شديد التنظيم، عديم الألم، قنوع، وأبديّ.

هذا مفهوم شامل حقيقةً، وهو أمر أشد قوة من تشاؤمية أو سينيكيّة المفكّرين أمثال أفلاطون أو ميستر، وسويفت أو كارلايل، الذين اعتبروا غالبية البشرية حمقى بشكل غير قابل للتغيير أو فاسدين بشكل غير قابل للعلاج، ولذلك شغلوا أنفسهم بكيفية جعل العالم آمنًا للأقلية أو الفرد الاستثنائيّ، المتنوّر أو الأرقى. وبذا، فإنّ رأيهم عمد -على الأقل- إلى التسليم بواقع المشكلات المؤلمة، وإلى مجرد إنكار قدرة الأغلبية على حلها؛ بينما اعتبر الموقف الأكثر راديكالية بأن سبب الحيرة الفكرية إما مشكلة تقنية ستتم تسويتها بحسب سياسة عملية، أو عُصاب تجب معالجته، أي جعله يختفي؛ بلا أدنى أثر إن أمكن. وهذا يقود إلى مفهوم جديد للحقيقة وللغايات المتجرّدة بشكل عام، التي بالكاد كانت قابلة للإدراك في القرون السابقة. وإن تبنّيه يعني التأكيد أنه خارج المجال التقنيّ الصرف (حيث لا يسأل المرء سوى عن ماهية الوسائل الأكثر فعالية نحو هذه الغاية العملية أو تلك) سيتوجب إخضاع مفردات مثل «حقيقي»، أو «صحيح»، أو «حر»، والمفاهيم التي تشير إليها، إلى إعادة تعريف بحسب النشاط الوحيد الذي يحدَّد بكونه ذا قيمة، تحديدًا تنظيم المجتمع كآلة تعمل بسلاسة لتلبية احتياجات أعضائه المسموح لهم بالنجاة. وستعكس المفردات والأفكار في مجتمع مماثل رؤية المواطنين الذين تمّ تكييفهم بحيث يتدخّلون بأقل قدر ممكن من الاحتكاك بين، وداخل الأفراد، تاركةً إياهم أحرارًا في الاستخدام «الأمثل» للمصادر المتوافرة لهم.

هذا فعليًا هو الكابوس النفعيّ لدوستويفسكي. في مسار سعيهم للرفاه الاجتماعي، اكتشف الليبراليون الأنسنيّون، المستثارون بشدة بفعل القسوة، والظلم، واللافعالية، بأن المنهج الصالح الوحيد لمنع هذه الشرور لا يكون في إفساح أوسع مجال للتطور الفكري أو العاطفي الحر- إذ من يستطيع تحديد المسار الذي لن يقودنا إليه هذا الأمر؟ - بل عن طريق إزالة محفّزات السعي نحو هذه الغايات الخطرة، وعبر قمع أي نزعات قد تؤدي إلى النقد، وعدم الرضا، والأشكال المتمردة للحياة.

لن أحاول هنا القيام بتعقّب تاريخي عن كيفية مرور هذا الأمر. ولا شك بأن على

القصة، في مرحلة ما، أن تتضمّن أنّ الحقيقة القائلة إنّ التباين المحض في السرعة والمدى بين التطور التقني والتغيّر الاجتماعي، علاوة على حقيقة أنه لا يمكن أن نضمن تناغم هذين الأمرين -بصرف النظر عن الآمال التفاؤلية لآدم سميث- بل غالبًا ما كانا يتصادمان مرة إثر أخرى، قد أدّت إلى أزمات اقتصادية مدمِّرة بشكل متزايد ومحتومة بشكل جليّ. وقد ترافقت [الأزمات] مع كوارث اجتماعية، وسياسية وأخلاقية لم يكن الإطار العام (نماذج السلوك، والعادات، والرؤية، واللغة، أي «البنية الفوقيّة» للضحايا) قادرًا على تحمّلها. وقد كانت النتيجة فقدان إيمان بالنشاطات والعادات السياسية الموجودة، وشغفًا يائسًا بالعيش في كون سيكون، بصرف النظر عن مدى فتوره وسطحيّته، منيعًا بكل الأحوال ضد تكرار مثل هذه الحوادث. وقد كان ثمة عنصر في هذا الأمر يشكّل معنى متناميًا لخواء أكبر أو أصغر من صرخات المعارك القديمة هذه كالحرية أو المساواة أو الحضارة أو الحقيقة، بما أنّ التطبيق على المشهد المحيط لم يعد واضحًا كما كان عليه في القرن التاسع عشر.

ومع هذا التطور، في غالبية الحالات، كان ثمة نفور من مواجهته. ولكنّ العبارات المقدّسة لم تُهجَر. إذ تمّ استخدامها -بعد سلب قيمتها الأصليّة- لتغطية الأفكار المختلفة، والمتعارضة تمامًا أحيانًا، من الأخلاقيات الجديدة التي بدت، بحسب النظام القديم للقيم، عديمة الضمير ووحشيّة في آن. وحدهم الفاشيّون لم يشغلوا أنفسهم بالتظاهر بإبقاء الرموز القديمة. فيما تمسّك المحافظون المتطرّفون السياسيون والممثلون لأكثر الأشكال جموحًا في الأعمال الكبرى الحديثة بشكل نصف سينيكيّ ونصف آمِل، باصطلاحات مثل «حرية» أو «ديمقراطية»، عمد الفاشيّون إلى رفضها تمامًا مع إشارات مسرحيّة من الازدراء والاشمئزاز، وسلّطوا عليها استهزاءهم معتبرين أنّها القشور البالية للغايات التي تعفّنت منذ وقت طويل. ولكن بصرف النظر عن الاختلافات في السياسة بشأن استخدام الرموز المحدَّدة، كان ثمة تشابه جوهري بين تنويعات الموقف السياسي الجديد.

بلا شك، سيرى المراقبون في القرن الحادي والعشرين تشابهات النموذج هذه

بشكل أسهل مما بإمكاننا نحن المنخرطين فيها اليوم[1]. سيميّزونها بطبيعة ووضوح من ماضيهم المباشر -تلك الحديقة المُسيَّجة للقرن التاسع عشر التي يبدو أنّ كثيرًا من الكتّاب في كلٍّ من التاريخ والصحافة والخطابات السياسية اليوم لا يزالون يعيشون فيها- كما نميّز نحن بين ازدهار القومية الرومانسيّة أو الوضعية الساذجة عن الاستبداديّة المتنوّرة أو الجمهوريات الأرستقراطيّة. ومع ذلك، بإمكاننا حتى نحن الذين نعايشها إدراك أمر جديد في أيامنا. حتى إننا نستوعب نمو السمات الجديدة السائدة في مجالات شديدة الاختلاف، فمن جهة، يمكننا رؤية الخضوع المستشري والواعي للمصالح السياسية أمام المصالح الاقتصادية. وأكثر الأعراض وضوحًا في هذا الخضوع هي التماهي الذاتيّ الصريح والتضامن الواعي للبشر كرأسماليين أو عمال؛ وهؤلاء يتقاطعون مع الولاءات القومية والدينية، مع أنّهم نادرًا ما يُضعفونها. وفي الجهة المقابلة، نتلاقى مع الطرح القائل بأنّ الحرية السياسية عديمة الفائدة بلا قوة اقتصادية لاستثمارها، وبالنتيجة، الإنكار الضمنيّ أو الصريح للطرح المعاكس بأنّ المجال الاقتصاديّ لا يُتاح إلا للبشر الأحرار سياسيًا. وهذا الأمر يحمل، بدوره، قبولًا ضمنيًا بالطرح القائل إنّ مسؤوليات الدولة تجاه مواطنيها يجب أن، وسوف، تكبر ولن تضمحل، وهي مُبرهنَة تُعتبر اليوم أمرًا مُسلّمًا به من قِبَل السادة والبشر على حد سواء، في أوروبا ربما بصرامة أكثر من الولايات المتحدة، ولكنها مقبولة هناك أيضًا إلى درجة تبدو يوتوبيّة منذ ثلاثين، أو خمسين، عامًا. ويترافق هذا التحوّل العظيم، مع مكاسبه المادية الأصيلة، والنمو الأصيل الذي لا يقل عنه درجة في المساواة الاجتماعية في المجتمعات ذات الحد الأدنى من الليبرالية، مع أمر يشكّل الوجه المقابل من العملة - الإزالة، أو في أفضل الأحوال، الرفض الشديد لتلك النزعات للتساؤل والإبداع الحُرَّيْن اللذين يعجزان، من دون أن يفقدا طبيعتهما، عن البقاء في حالة امتثال والتزام بالقوانين كما يتطلّبها القرن العشرون. قرن مضى مذ تساءل أوغوست كونت بأنه في حال كان هناك وضع فعليّ ليست فيه مطالبة بالحرية تتعارض مع الرياضيات، لمَ يجب السماح بها بل وحتى تشجيعها في علم الأخلاق

(1) 1950.

والعلوم الاجتماعية[1]؟ وبالفعل، لو كان خلق النماذج «الأمثل» من السلوك (والفكر والشعور) في الأفراد والمجتمعات بأكملها هو الهدف الأساسي للفعل الاجتماعي والفردي، ستكون حالة كونت غير قابلة للإجابة. ومع ذلك، فإنّ مدى جوهر هذا الحق في تجاهل قوى الظلام والعُرف، حتى الأهداف «المثلى» للفعل المقبولة بشكل عام، هو الذي يشكّل مجد تلك الثقافة البورجوازية التي بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر، والتي بدأنا الآن نشهد بداية نهايتها.

VI

إن الموقف الجديد، المستند دومًا إلى سياسة تقليل النزاع والبؤس عبر ضمور السلطات القادرة على التسبّب بها، مُعادٍ بشكل طبيعي، أو على الأقل متشكّك بـالغموض اللامبالي (الذي قد ينتهي في أي مكان). ويعتبر ممارسة جميع الفنون التي لا تشكّل فائدة واضحة للمجتمع بكونها موجودة في أفضل أشكال العبث الاجتماعيّ. وإنّ أعمالًا كهذه، حينما لا تشكّل تهديدًا إيجابيًا، تكون -بحسب هذا الرأي- غير ذات صلة، ومزعجة ومضيعة للوقت، وعبثًا فارغًا، وتشتيتًا أو إلهاءً للطاقة التي تكون -بكل الأحوال- صعبة الاكتساب، ولذا ينبغي أن تُوجَّه بصدق واندفاع إلى واجب بناء وصون الكل الاجتماعيّ حسن التكيّف، الذي يسمّى أحيانًا «المندمج». وفي هذه الحالة العقلية، من الطبيعي أن تتحول اصطلاحات مثل «الحقيقة» أو «الشرف» أو «العهد» أو «الجمال» لتصبح أسلحة هجومية أو دفاعية صرفة تستخدمها الدولة أو حزب ما في الصراع لإنشاء جماعة منيعة ضد التأثيرات، في ما عدا سيطرتها المباشرة.

---

(1) انظر:

Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1822): p. 53 in Auguste Comte, *Appendice general du système de politique positive* (Paris, 1854), published as part of vol. 4 of *Système de politique positive* (Paris, 1851-4).

[اقتبس مِلْ هذا المقطع في:

Auguste Comte and Positivism: vol. 10, pp. 301-2, in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson and others (Toronto/London, 1963-91)].

ويمكن تحقيق هذه النتيجة إما بالرقابة الصارمة أو الانعزال عن بقية العالم – عالم يبقى حرًا على الأقل بمعنى أنّ معظم سكّانه مستمرون بقول ما يحلو لهم، بحيث تكون المفردات غير منظَّمة نسبيًا، بوجود كل العواقب غير المتوقعة و«الخطرة» التي تنشأ عن هذا الوضع؛ وقد يمكن تحقيقها بتوسيع مدى السيطرة الصارمة إلى أن يمتد إلى جميع المصادر الممكنة للّاسلطة، أي البشرية بأسرها. ولا يمكن إلا عبر هاتين الوسيلتين أن تتحقق الشروط، بحيث يمكن التلاعب بالسلوك البشري فيها بسهولة نسبية من قِبَل متخصصين مؤهَّلين تقنيًا – ضابطي صراعات ومروّجي سلام في الجسد والعقل، ومهندسين وخبراء علميين آخرين في خدمة الجماعة الحاكمة، وسيكولوجيين، وسوسيولوجيين، ومخططين اقتصاديين واجتماعيين وغيرهم. ومن الواضح بأن هذا ليس مناخًا فكريًا يفضّل أصالة الحكم، والاستقلال الأخلاقي، أو القوى غير المعتادة في التبصّر.

إنّ الاتجاه الكامل لمثل هذا النظام يهدف إلى اختزال جميع القضايا إلى مشكلات تقنية ذات تعقيد متفاوت في الدرجة، بخاصة مشكلة كيفية العيش، والتخلص من سوء التوافقات، وتحقيق وضع تُسخَّر فيه الاستطاعات السيكولوجيّة أو الاقتصادية للفرد في إنتاج الحد الأقصى من الرضا الاجتماعي الصافي متوافقًا مع التعارض مع جميع التجارب خارج حدود النظام؛ وهذا، بدوره، يعتمد على قمع كل ما يمكن أن يبرز في الفرد لطرح شك أو تأكيد ذاته في وجه الخطة الوحيدة الشاملة الواضحة المُرضية.

وقد افترضت هذه النزعة، الحاضرة في كل المجتمعات المستقرة –وربما في المجتمعات بأسرها–، بفضل قمع كل التأثيرات المنافسة، صيغة شديدة الحدّية، مثل الاتحاد السوفياتي. وبذا، فإنّ الخضوع للخطة المركزية، وإقصاء القوى المعكِّرة، سواء كان ذلك عبر التربية أو القمع، حدث مع تلك القدرة على الإيمان بالإلهام الحرفيّ للأيديولوجيات –في قدرة وواجب البشر على ترجمة الأفكار إلى ممارسات كليًّا، وبشكل صارم ومباشر– التي يبدو أنّ المفكّرين الروس من كل المدارس مفتونون بها بشكل خاص. إن النموذج السوفياتي واضح، وبسيط، ونابع من افتراضات «تظهر بشكل علميّ». ويجب تفويض واجب تحقيقه إلى مؤمنين

مدرَّبين تقنيًا يعتبرون البشر عند تنظيمهم كمادة طيّعة بشكل دائم ضمن الحدود التي تكشفها العلوم. وإنّ ملاحظة ستالين بأنّ الفنانين المبدعين «مهندسون للأرواح الإنسانية» تعبير شديد الدقة عن هذه الروح.

إن حضور أمرٍ مشابه في مجتمعات فاشيّة عديدة، بوجود حدس أو غريزة مستبدَلَيْن بالعلم، وسينيكيّة [مُستبدَلة] بالنفاق واضح بالقدر نفسه كما سنرى. ففي أوروبا الغربيّة، أخذت هذه النزعة الشكل الأهدأ من انتقال التركيز من الخلاف بشأن المبادئ الأساسيّة (ومن الصراعات الحزبية التي نبعت - جزئيًا على الأقل - من اختلافات جوهرية في الرؤية) إلى خلافات، تقنية بالنتيجة، بخصوص المناهج، وبشأن الوسائل المثلى لتحقيق درجة الحد الأدنى من الاستقرار الاقتصادي أو الاجتماعي التي ستبدو من دونها الجدالات المتعلقة بالمبادئ والغايات الجوهرية للحياة «تجريدية»، و«أكاديمية»، وغير مرتبطة بالحاجات الماسّة للساعة. وإنها تؤدي إلى ذلك الافتقار المتنامي بوضوح للاهتمام بالقضايا السياسية طويلة الأمد -بالتعارض مع المشكلات الاقتصادية أو الاجتماعية اليومية الجارية- بشأن سكان القارة الأوروبية الغربية الذين عادة ما يستهجنهم المراقبون الأميركيون والبريطانيون المصعوقون، الذين ينسبون هذا خطأً إلى ازدهار السينيكيّة والتحرّر من الأوهام بخصوص الغايات.

وبلا شك، قد يبدو التخلي عن القِيَم القديمة لصالح الجديدة بالنسبة إلى المعتنقين الباقين لتلك القديمة بكونه تجاهلًا لا واعيًا للأخلاقيات بحد ذاتها. وإذا كان الأمر كذلك حقًا، فهذا وهم كبير. ثمة قدر ضئيل جدًا من الكفر، سواء كان لا واعيًا أم لا مباليًا، بالقيم الجديدة. وعلى العكس، هم يتشبّثون بها بإيمان شديد، وبذلك التعصب الأعمى تجاه السينيكيّة الذي ينبع، بدرجات متفاوتة، من إفلاس داخلي أو من رعب، والأمل بمواجهة الأمل الذي يكون هنا ملجأً آمنًا -ضيّقًا، ومظلمًا، وضئيلًا- ولكن آمنًا. وثمة أعداد متزايدة من البشر ممن هم مستعدون لبيع إحساس الأمان هذا حتى لو بمقابل جعل قطاعات كبيرة من الحياة متحكَّمًا بها من أشخاص يتصرفون -سواء كان ذلك بطريقة واعية أم لا- بمنهجية لتطبيق أفق النشاط البشريّ إلى نسب متحكَّم بها، لتحويل البشر إلى أجزاء متّحدة بشكل أسهل - قابلة للتبادل، ومسبقة الصنع

تقريبًا- من نموذج كليّ. وبمواجهة مثل هذه الرغبة القوية للاستقرار، ولو اضطر الأمر أن يكون ذلك -في الحد الأدنى- على الأرض التي لا يمكنك السقوط عنها، والتي لن تخونك، أو تخذلك، وستبدأ جميع المبادئ السياسية القديمة بالتلاشي، كرموز ضعيفة لعقائد لم تعد مرتبطة مع الحقائق الجديدة.

ولا تنتقل هذه العملية بسرعة موحَّدة في كل مكان. ففي الولايات المتحدة، ولأسباب اقتصادية واضحة ربما، عاش القرن التاسع عشر بقوة أكبر من أي مكان آخر. إذ إنّ القضايا والنزاعات السياسية، ومواضيع النقاش والشخصيات المثاليّة للقادة الديمقراطيّين تذكّرنا بأوروبا الفكتورية أكثر من أي شيء يمكننا إيجاده في القارة [الأوروبية] الآن.

كان وودرو ولسون ليبراليًا من القرن التاسع عشر بكل ما تحمله الكلمة من معنى. وقد قام البرنامج الجديد وشخصية الرئيس روزفلت في إثارة المشاعر السياسية بشكل أكبر من المشاعر التي أثارتها المعارك التي أغضبت غلادستون أو لويد جورج، أو الحكومات المناهضة للكنيسة في بداية القرن في فرنسا، وأكثر من أي شيء معاصر فعليًا له في أوروبا؛ ويتلاقى هذا المشروع الليبرالي العظيم، تحديدًا ذلك التوفيق البنّاء بين الحرية الفردية والأمن الاقتصادي الذي عايشه عصرنا، بشكل شديد القرب مع الغايات السياسية والاقتصادية لجون ستيوارت مِلْ في مرحلته الاشتراكية-الإنسانية مقارنة مع الفكر اليساري في أوروبا في ثلاثينات القرن العشرين. إن الجدل بخصوص المنظومة الدولية، عن الأمم المتحدة وتوابعها، علاوة على المؤسسات الدولية في فترة ما بعد الحرب -مثل الجدالات التي أحاطت بعصبة الأمم في السنوات التي تلت عام -1918 شديدة الوضوح بالنسبة إلى الغايات السياسية للقرن التاسع عشر، وشغلت - بالنتيجة - اهتمامًا أكبر وعنت أمرًا أكبر في أميركا عنها في أوروبا. ربما تنكّرت الولايات المتحدة للرئيس روزفلت، ولكنها تابعت العيش في جو أخلاقيّ لا يبتعد كثيرًا عن ذلك الذي كان في عهد روزفلت العالم الأخلاقي الأبيض-و-الأسود، سهل التمييز من القِيَم الفكتورية. دمّرت أحداث عام 1918 الوعي الأميركي مدة خمسة وعشرين عامًا، بينما سرعان ما تبدّد الجو التمجيديّ لعامي 1918-1919 في أوروبا - لحظة موجزة من الاستنارة التي تبدو، عند استعادتها، أميركية أكثر

من كونها أوروبية، التجسّد الأخير في أوروبا لتراث عريق ولكن متحضَر في عالم يعيش أساسًا، وواعيًا تمامًا للعيش، في وسيلة جديدة، شديد الإدراك لاختلافاتها عن ماضيه، وكرهها له. لم يكن القَطْع مفاجئًا وكليًا، وانعطافًا دراماتيكيًا. كثير من البذور التي زُرعت في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر لم تُزهر إلا في القرن العشرين: احتوى المناخ السياسي والأخلاقي الذي ازدهرت فيه اتحادات التجارة، مثلًا، في ألمانيا، أو إنكلترا، أو فرنسا على عناصر للعقائد المألوفة القديمة من حقوق الإنسان، وواجبات كانت الملكية المشتركة، بصرف النظر عن مدى الاعتراف بها، لجميع الأحزاب والآراء تقريباً في المئة عام التوسعية، والإنسانيّة، والليبرالية من السلام والتقدّم التكنولوجي.

إن التيار الأساسي للقرن التاسع عشر عاش، بالطبع، ودخل في الزمن الحاضر، بخاصة في أميركا، اسكندنافيا و الكومنولث البريطاني: ولكنه ليس السمة الأبرز في عصرنا. إذ في الماضي، كانت ثمة نزاعات أفكار؛ بينما ما يميز عصرنا ليس صراع مجموعة من الأفكار بمقابل مجموعة أخرى، بقدر كونه الموجة المتعاظمة من العداء للأفكار بحد ذاتها. وبما أن الأفكار تعتبر مصدرًا للإقلاق الشديد، ثمة نزعة لقمع الصراع بين الادعاءات الليبرالية بشأن الحقوق السياسية الفردية والظلم الاقتصادي الجليّ الذي يمكن أن ينتج من تحقيقها (وهذا يشكّل جوهر الانتقاد الاشتراكي) عبر دمجهما في نظام سلطوي يزيل المجال الفارغ الذي يمكن أن يحدث فيه صراع كهذا. ما هو نموذجي تمامًا في عصرنا هو مفهوم جديد للمجتمع، تكون قيمه خاضعة للتحليل لا بحسب الرغبات أو المعنى الأخلاقي الذي يلهم الرؤية بخصوص غاياتها المطلقة التي تكون بيد جماعة أو فرد، بل من فرضية واقعية أو عقيدة ميتافيزيقية بشأن التاريخ، أو العرق، أو الشخصية القومية التي تكون إجابات الأسئلة -بالنسبة إليها- بشأن ما هو جيد، وصحيح، ومطلوب، ومفضّل، وملائم قد تكون مستنتجة «علمياً»، أو محسوسة، أو معبّرًا عنها بهذا النمط أو ذاك من السلوك. ثمة اتجاه أوحد فحسب يمكن فيه فهم كيف أن مجموعة ما من الأفراد تكون مسافرة، منقادة بعيدًا بواسطة قوى لا مُجسَّمة شبه غامضة، مثل بنية طبقتها، أو لا وعيها الجمعي، أو أصلها العرقي، أو الجذور «الحقيقية» الاجتماعية أو الفيزيائية لهذه «الميثولوجيا» «الشعبية» أو

«الجماعية» أو تلك. إنّ الاتجاه قابل للتغيّر، ولكن فقط عند التلاعب بالسبب الخفي للسلوك - أولئك الراغبون بالتلاعب، بحسب هذا الرأي، أحرار بدرجة محدودة في تحديد اتجاههم واتجاه الآخرين لا عبر زيادة العقلانية أو عبر المحاججة الموجهة له، بل عبر امتلاك فهم أكبر لآلية السلوك الاجتماعي والمهارة في التلاعب به.

في هذا النموذج الشرير تحققت أخيراً نبوءة سان سيمون بشأن (بحسب صياغة إنغلز) «استبدال حكومة من الأشخاص بإدارة من الأشياء»[1] - وهي نبوءة بدت شديدة الشجاعة والتفاؤل. يتم فهم القوى الكونية باعتبارها كلية القدرة ومنيعة. ولا يمكن للآمال، والمخاوف، والصلوات تمنّي زوالها؛ ولكن بإمكان نخبة الخبراء توجيهها والتحكم بها بدرجة ما. إن واجب هؤلاء الخبراء هو تكييف البشر لهذه القوى وأن يطوّروا داخلهم إيمانًا راسخًا بالنظام الجديد، وإخلاصًا شديدًا له، ما سيساهم في تأمينه إلى الأبد. وبالنتيجة، فإن الحقول المعرفية التقنية التي توجّه القوى الطبيعية وتكييف البشر للنظام الجديد يجب أن تأخذ الأولوية فوق أنماط السعي الإنساني - الفلسفية، والتاريخية، والفنية. لن تساهم مثل هذه الأنماط، في أفضل الأحوال، إلا في دعم و تجميل المؤسسة الجديدة. إن الماديّ الساذج عند تورغينيف، بطل روايته آباء وأبناء، بازاروف العلمي «العدمي»، استطاع أخيرًا تحقيق ذاته، كما كان سان سيمون ومريده كونت، يشعران بالثقة دومًا بأنه سيتمكن من ذلك، ولكن لأسباب شديدة الاختلاف عن تلك التي كانت قابلة للإدراك منذ قرن. استند إيمان بازاروف إلى الادعاء بأن تشريح الضفادع كان أهم من الشعر لأنه قاد إلى الحقيقة، بينما شعر بوشكين لم يفعل ذلك.

إن المحفّز الفعال اليوم أكثر تدميرًا: إن التشريح أعلى درجة من الفن لأنه لا يولّد غايات مستقلة في الحياة، ولا يقدم تجارب تعمل كمعايير مستقلة للخير أو الشر، الأصالة والزيف، وهي، لهذا، قابلة للصدام مع الأرثوذكسية التي خلقناها لتكون

(1) Engels in *Anti-Duhring* (1877-8): Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlin, 1956-83), vol. 19, p. 195. Cf. "Letters de Henri Saint-Simon à un Américain, eighth letter, in *L'Industrie* (1817), vol. 1: pp. 182-91 in *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (Paris, 1865-78), vol. 18.

المتراس الوحيد ذا القوة الكافية لوقايتنا من الشكوك واليأس وكل أشكال رعب سوء التوافق. وأن نولّد بهذه الطريقة أو تلك عاطفيًا أو فكريًا فإنها شكل من الانحراف. ولن ينفع شيء بمواجهتها سوى إزالة البدائل بتوازن متساوٍ تقريبًا بحيث يصبح الخيار بينهم ممكناً، أو على الأقل يبدو ممكنًا.

هذا، بالطبع، هو وضع المفتش الأكبر في **الإخوة كارامازوف** لدوستويفسكي: قال إنّ أكثر ما يخيف البشر هي حرية الاختيار، وأن يُتركوا بمفردهم لشق طريقهم في الظلمة؛ و قد جعلتهم الكنيسة، حينما رفعت المسؤولية عن كواهلهم، عبيدًا مطيعين، وممتنّين، وسعداء. لقد دعم المفتش الأكبر المنظومة الدوغمائية لحياة الروح: فيما دعم بازاروف معاكسها النظري – لتساؤل العلمي الحر، مواجهة الحقائق «الصلبة»، تقبل الحقيقة بصرف النظر عن وحشيتها أو إزعاجها. وفي سخرية الأقدار في التاريخ (لم يغفل دوستويفسكي عنها) وقعوا ميثاقًا، أصبحوا حلفاء، وغالبًا ما يكونون اليوم متعذّري التمييز. إذ تم إخبارنا بأن حمار بوريدان، العاجز عن الاختيار بين كومتي قش متساويتي البعد عنه، نَفَق من الجوع. وفي مقابل هذا المصير، إن العلاج الوحيد هو الطاعة العمياء والإيمان. وإنّ كونَ هذا الملجأ إيمانًا دينيًا دوغمائيًا، أو إيمانًا دوغمائيًا بالعلوم الاجتماعية أو الطبيعية، أمر قليل الأهمية نسبيًا: إذ من دون طاعة وإيمان مماثلين ليس ثمة ثقة أو أمل، أو نمط حياة «إيجابي»، و«بنّاء»، وتفاؤلي. وأن يكون مريدو هذه العقيدة هم أول من كشف عبادة الأفكار التي تجمدت بشكل مؤسسات قمعية –فورييه، وفيورباخ وماركس– الداعمين الأشرس للصيغ الجديدة من «التمدية» [التشييء] و«اللاأنسنة» هو – حقيقة– سخرية تاريخية.

VII

يمكن إيجاد أحد أكثر الأعراض إثارة وإرباكًا لهذا الاتجاه في سياسة الأساسات الخيريّة العظيمة للغرب. وعادة ما كان النقد الموجه إلى هذه المؤسسات من قبل كل من المراقبين الأوروبيين والأميركيين هو أن أهدافها نفعية بشكل فج: إذ بدلًا من المساهمة في دعم السعي إلى الحقيقة أو النشاط الخلاق بحد ذاته (مثلًا، البحث

البسيط أو النشاط الفني) كانت مكرّسة لأكثر تطورات الحياة البشرية مباشرةً وفورية، المفهومة باصطلاحات مادية فجة -الخير الفيزيقي، وحلول للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية قصيرة الأمد، وتصنيع أساليب الوقاية مقابل الآراء «غير المفضلة» سياسيًا، وما إلى ذلك. ولكن يبدو -بالنسبة إليّ- بأنّ ثمة سوء فهم لهذه التهم. إن جهود الهيئات السخية والمحتفى بها، المنجرفة في هذا النمو من استراحة النشاط، كما أقتنع، تكون مستندة إلى رغبة أصلية ومتجردة لخدمة المصالح الأكثر عمقًا للبشرية، وليس مجرد حاجاتهم المادية. ولكن هذه المصالح مفهومة جميعًا تقريبًا بحسب اصطلاحات علاجية: توترات (داخل أو بين الأفراد أو الجماعات أو الأمم) تحتاج إلى إنهاء جروح، ونزاعات، وتعلّقات، و«فوبيات»، ومخاوف، وشذوذات عقلية ونفسية وجسدية من جميع الأنواع التي تتطلّب علاج المعالجين المختصين -أطباء، اقتصاديين، عمالًا اجتماعيين، فرقًا من المشخِّصين أو المهندسين أو خبراء في مجال مساعدة المرضى والمضطربين- مصادر فردية وجمعيّة من الحكمة الطبيعية من كل الأنواع.

إن الدرجة التي تكون فيها مثل هذه المعاناة موجودة وقابلة للمعالجة عن طريق العلوم التطبيقية - مرض جسدي أو عقلي حقيقي، فقر، تفاوت اجتماعي واقتصادي، قذارة، بؤس، اضطهاد، التي يمكن للناس أو المال، خبراء ومعدات، أن يعالجوها أو يخفّفوها- إن سياسات كهذه، بالطبع، نافعة كليًا ويُعد دعمها المنظم مساعدةً أخلاقية عظيمة لعصر أو بلد ما. ولكن الوجه الآخر للعملة هو النزعة -صعبة التجنب، ولكن الكارثية- لتشبيه كل الاحتياجات الأساسية للناس بتلك القادرة على التلاقي مع هذه المناهج: اختزال كل الأسئلة والتطلعات إلى اضطرابات يمكن للخبير ضبطها. يؤمن البعض بالإكراه، وآخرون بالمناهج الألطف؛ ولكن فهم الاحتياجات البشرية بكلّيتها بكونها مشابهة لاحتياجات نزلاء سجن أو إصلاحية أو مدرسة أو مشفى، بصرف النظر عن مدى الإخلاص في تقديرها، هو رأي بائس، وزائف، وفاسد بالنتيجة، يستند إلى إنكار للطبيعة العقلانية والمنتجة لجميع، أو حتى غالبية، البشر. وإن مقاومتها، سواء كانت بشكل هجوم على «المادية» الأميركية (حينما تنبع من صيغة أصيلة، ولو ساذجة، وفجة غالبًا، من المثاليّة الإيثاريّة) أم على الشيوعية أو

التعصب القومي (حينما يكون، غالبًا، بحثًا براغماتيًا مفرطًا مُساءً فهمه عن التحرر الإنساني)، تنشأ من إدراك غامض بأن كلًا من هاتين النزعتين، اللتين تنبعان من جذر مشترك، معاديةٌ لتطور البشر ككائنات مبدعة وقائدة لذاتها. ولو كان البشر كائنات كهذه حقًا، فإنه حتى هذه النزعة، التي تبدو سائدة في وقتنا الحاضر، لن تبدو -في نهاية المطاف- قاتلة للتقدم البشري. وهذا الجدال الدائري الذي يكون، في جوهره، جدالًا لكل العقلانيين النقديين -ماركس (في أي مرحلة من شبابه) و فرويد علاوة على سبينوزا وكانط، ومِل و توكيفيه- في حال ثبتت صلاحيته، سيقدم أرضية ما لتفاؤل حذر شديد الكفاءة بشأن المستقبل الأخلاقي والفكري للعرق البشري.

VIII

عند هذه النقطة يمكن القول إن الوضع الذي قمت بتوصيفه ليس جديدًا كليًا. ألم تكن كل مؤسسة سلطوية، وكل حركة لا عقلانية منخرطة في شيء من هذا النمط -الإخماد الزائف للشكوك، ومحاولة إما التقليل من شأن المسائل المُربِكة أو تعليم الناس بأن لا يطرحوها؟ ألم تكن هذه ممارسة الكنائس المنظمة العظيمة، وفعليًا كل مؤسسة من الدولة القومية إلى الكيانات الطائفية الصغيرة؟ ألم يكن هذا موقف أعداء العقل من الملل الأولى إلى الرومانتيكية، والعدمية الأناركية، والسوريالية، الملل النيو-مشرقية في القرن ونصف القرن الأخيرين؟ لمَ يجب اتهام عصرنا بشكل خاص بالإدمان للنزعة الخاصة التي شكلت ثيمة جوهرية للعقائد الاجتماعية التي تعود إلى أفلاطون، أو فرقة الحشاشين القروسطية، أو كثير من الفكر والتصوف الشرقي؟

ولكن ثمة اختلافان كبيران يفصلان السمات السياسية لعصرنا عن أصولها في الماضي. في المقام الأول، لم يعمد الرجعيون أو الرومانتيكيون في الحقب السابقة، بصرف النظر عن مدى إمكانية تقديمهم للحكمة الراقية للسلطة المؤسساتية أو المفردة الملهمة للعقل الفردي، في أشد لحظات اللاعقل الوحشية، إلى تقليل أهمية المسائل التي ينبغي حلها. على العكس، هم أكدوا أن من المهم الحصول

على الإجابة الصحيحة التي لا يمكن إلا للمؤسسات المقدسة أو القادة الملهمين، أو الكشف الصوفي، أو الرحمة الإلهية إعطاء حل يتّسم بالعمق والشمول الأمثلَيْن.

ولا شك بأن ترتيب أهمية المسائل يشكّل أساس أي نظام اجتماعي مكرّس - ترتيب تسلسلي هرمي تكون سلطته بحد ذاتها غير خاضعة للمساءلة. علاوة على ذلك، فإن غموض بعض الإجابات المطروحة قام، في كل عصر، بإظهار افتقارها للحقيقة أو عدم ارتباطها بالمسائل التي كان من المفترض أن تجيب عنها. وربما كان من التقليدي بأن كثيرًا من النفاق ضروري لتأمين نجاحها. ولكن النفاق شديد الاختلاف عن السينيكية أو العمى. إذ حتى رقباء الرأي وأعداء الحقيقة شعروا بأنهم مرغمون لإبداء تقدير رسمي للأهمية الجوهرية للحصول على إجابات حقيقية للمشكلات الكبرى بأفضل الوسائل المتوفرة. وفيما لو قامت ممارستهم بتشويه هذا الأمر، إذًا ثمة على الأقل شيء موجود ليشوَّه أساسًا: غالبًا ما يُبقي الخونة والمهرطقون ذاكرة - وسلطة - المعتقدات، الذين هم مفطورون على خيانتها، حيةً.

ويتكون الاختلاف الثاني في حقيقة أنه في الماضي غالبًا ما كانت مثل هذه المحاولات لتعمية طبيعة القضايا مترافقة مع الأعداء الصريحين للعقل والحرية الفردية. كان تحالف القوى واضحًا بكل الأحوال منذ عصر النهضة؛ ولم يكن التقدم والرجعية، بصرف النظر عن مدى إساءة استخدام المفردتين، مفهومين أجوفين. فعلى جانب، وقف داعمو السلطة، والإيمان الراسخ المتشكّك، أو المتعارض، صراحةً، مع السعي الجامح إلى الحقيقة أو التحقق الحر للغايات الفردية. وعلى الجانب الآخر، وبصرف النظر عن اختلافاتهم، كان داعمو حرية التساؤل والتعبير عن الذات الذين اعتبروا فولتير وليسنغ، ومِلْ وداروين، بل وحتى إبسن، أنبياء لهم. وكانت ميزتهم المشتركة -ولعلها ميزتهم المشتركة الوحيدة- هي درجة ما من الإخلاص لأهداف عصر النهضة وكراهية كل ما كان مترافقًا، بشكل عادل أو لا، مع العصور الوسطى: الظلام، والاضطهاد، وقمع كل أشكال البدع، وكراهية الجسد والمباهج، وكراهية حرية الفكر والتعبير، وكراهية حب الجمال الطبيعي، وبالطبع، كان ثمة كثيرون ممن لا يمكن تصنيفهم بسهولة أو فجاجة؛ ولكن إلى يومنا هذا، تم رسم الخطوط بدقة تكفي للتحديد الواضح لموقع البشر الذين أثّروا بعمق في عصرهم. وبدا أن الدمج

بين الإخلاص للمبادئ العلمية ونظرية اجتماعية «ظلامية» غير مطروح للتفكير على الإطلاق. واليوم، لم تعد النزعة للتحديد والحصر والتقييد، ولرسم مدى ما يمكن طرحه للتساؤل وما لا يمكن، وما يمكن تصديقه وما لا يمكن، علامة مميزة لـ «الرجعيات» القديمة. بل على العكس، إنها تأتي بقوة من ورثة الراديكاليين، العقلانيين، «التقدميين» في القرن التاسع عشر، كما تأتي من المتحدّرين من أعدائهم، ثمة اضطهاد لا للعلم فحسب بل بالعلم، أو على الأقل باسمه؛ وهذا كابوس بالكاد يلاحظه المتنبّؤون، الأكثر شبهًا بكاساندرا [عرّافة الإلياذة]، في أيٍّ من المعسكرين.

غالباً ما يتم إخبارنا بأن الحاضر عصر سينيكية ويأس، انهيار قِيَم وسقوط لمبادئ ومعالم الحضارة الغربية. ولكن هذا ليس صحيحًا أو حتى مقبولًا. وبعيدًا عن إظهار النسيج الرخو للنظام المنهار، إن العالم اليوم صلب بقواعد وشيفرات صارمة وديانات لا عقلانية متعددة. وبعيدًا عن تبيان التسامح الديني الذي ينبع من لا مبالاة سينيكية بالعقوبات القديمة، إنه يعامل الابتداع بكونه الخطر الأعظم.

سواء كان ذلك في الشرق أم في الغرب، لم يكن الخطر أكبر منذ عصور الإيمان. التوافقات مطلوبة اليوم بشدة أكثر من البارحة؛ تُقيِّم الولاءات بشراسة أكبر؛ والمتشكّكون، والمتحرّرون، والأفراد المفضِّلون للحياة الخاصة ومعاييرهم الداخلية الخاصة في السلوك، ما لم يهتموا بتمييز أنفسهم مع حركة منظمة، عرضة للخوف أو الاستهزاء، وأهداف لاضطهاد كلا الجانبين، ومشجوبون أو محتقَرون من كل الأطراف المتقاتلة في الحروب الأيديولوجية الكبرى في عصرنا. وبرغم أن هذا أقل وضوحًا في المجتمعات البعيدة تاريخيًا عن التطرّفات -بريطانيا العظمى، مثلًا، أو الدنمارك أو سويسرا- فهذا سيشكّل اختلافًا ضئيلًا في النموذج العام.

في عالم اليوم، يتم الصفح عن الغباء والشر الفردي بسهولة أكبر من حالة الإخفاق في التماهي مع طرف أو موقف محدَّد، وفي تحقيق مكانة سياسية أو اقتصادية أو فكرية موافق عليها. في الفترات السابقة، حينما كانت تحكم الحياةَ البشرية أكثرُ من سلطة، كان الشخص قد يتمكن من الفرار من ضغط الدولة عبر اللجوء إلى حصن المعارضة - في كنيسة منظمة أو مؤسسة إقطاعية منشقّة. و قد أتاح جوهر حقيقة النزاع بين السلطات مجالًا لأرض مشاع متنازَع عليها، ضيقة ومتحولة، ولكن لا يمكن أن

تكون غائبة بشكل كلّي، حيث تكون الحيوات الشخصية لا تزال عرضة للاضطراب لأن أيًا من الأطراف لم يجرؤ على التوغل كثيرًا خشية من تقوية الطرف الآخر. أما اليوم، فإن جوهر فضائل حتى أفضل الدول الأبوية، أي اهتمامها الأصيل بتخفيض نسبة الفقر والمرض والتفاوت، بهدف اختراق جميع الزوايا والأركان المهملة في الحياة التي قد تحتاج إلى عدالتها وسخائها -جوهر نجاحها في تلك النشاطات النافعة- عمد إلى تضييق المجال الذي يمكن للفرد فيه اقتراف الأخطاء، وتقليص حرياته لمصلحة (الجوهر الحقيقي لمصلحة) رفاهه أو سلامة عقله، وصحته، وأمنه، وتحرّره من العوز والخوف. لقد تضاءل مجال اختياره لا باسم مبدأ تعارضي ما، كما في العصور المظلمة أو خلال صعود القوميات، بل بهدف خلق وضع يكون فيه جوهر إمكانية المبادئ المتعارضة، بكل استطاعتها اللامحدودة للتسبّب بتوتر عقلي وخطر وتعارضات مدمرة، تمّت إزالته لصالح حياة اعتيادية أبسط وأفضل، وإيمان شديد بنظام يعمل بكفاءة، من دون أن يعكّره نزاع أخلاقي مرهق.

ومع ذلك فهذا ليس تطورًا غير مبرر: إن الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي نتوضّع فيه، والإخفاق في مناغمة تأثيرات التقدم التقني مع قوى المنظومة السياسية والاقتصادية الموروثة من فترة سابقة، تطالب حقيقةً بمعيار للتحكم الاجتماعي لمنع الفوضى والعوز، التي لا يقل تأثيرها القاتل في تطور المَلَكات البشرية عن [تأثير] التطابق الأعمى. ليس واقعيًا أو مفهومًا بشكل أخلاقي أن علينا التخلي عن مكاسبنا الاجتماعية وأن نسوّي، للحظة، إمكانية العودة إلى الظلم و التفاوت القديمين والبؤس الكئيب.

ويساهم تقدم المهارة التكنولوجية في جعل التخطيط عقلانيًا وملحًّا بالفعل، وإن السعي المحموم لنجاح مجتمع مخطَّط ومحدَّد يدفع المخططين بشكل طبيعي لتحقيق الانعزال عن القوى الخطرة، بسبب عدم قابليتها للتوقّع، التي قد تجازف بمصير الخطة. وهذا محفّز قوي إلى «الاكتفاء الذاتي» و«الاشتراكية في بلد واحد»، سواء كان هذا مفروضًا من قبل المحافظين، أو داعمي البرنامج الجديد، أو الانعزاليين، أو الديمقراطيين الاجتماعيين، أو – فعليًا – الإمبرياليين. وهذا يولّد، بدوره، حواجز زائفة ويزيد من قدر التطبيق على مصادر المخططين. وفي الحالات

المتطرفة، تؤدي هذه السياسة إلى إخضاع الساخطين، وتضييق مستمر للانضباط، إلى أن يمتص مزيدًا من وقت و إبداع أولئك الذين يفهمون الأمر أصلًا بكونه مجرد وسيلة إلى حد أدنى من الفعالية. وحاليًا، يتزايد الأمر ليصبح غاية شنيعة بحد ذاتها، بما أنّ تحققها يؤدّي إلى دائرة فاسدة من الإخضاع بهدف النجاة، ومن النجاة بهدف الإخضاع. وبذا يصبح العلاج أسوأ من المرض، ويأخذ شكل تلك الأرثوذكسيات التي تستند إلى الإيمان المتزمت البسيط للأفراد الذين لم يعرفوا أبدًا أو نسوا ما يمكن أن تكون عليه الحياة الجميلة، والتعبير الحر عن الذات، والتنوع اللامحدود من الأشخاص ومن العلاقات بينهم، والحق بالاختيار الحر، صعب التحقق ولكن أكثر ميلًا لعدم القابلية للاستسلام.

إن المعضلة غير قابلة للحل منطقيًا: لا يمكننا التضحية بالحرية أو بالمنظومة المطلوبة لحمايتها، ولا بحد أدنى من الرفاه. ويجب أن يكمن الحل، بالتالي في مساومة فوضوية منطقيًا، مرنة بل وغامضة. كل وضع يتطلب سياسته الخاصة، بما أنه «من الضلع المُعْوَجّ للبشريّة»، كما قال كانط مرة، «لم ينتج أي شيء مستقيم»[1]. وما يتطلبه العصر ليس (كما يتم إخبارنا غالبًا) المزيد من الإيمان، أو قيادة أقوى، أو مزيد من التنظيم العلمي، بل هو العكس- اتّقاد مسيحانيّ أقل، ومزيد من الشكوكية المتنوّرة، ومزيد من التسامح الديني مع الخصوصيات، ومزيد من المعايير الخصوصية المتكررة لتحقيق الأهداف في مستقبل منظور، ومزيد من المجال لبلوغ الغايات الشخصية للأفراد والأقليات التي تعاني أذواقها ومعتقداتها (بصرف النظر عن كونها صحيحة أو خاطئة) من استجابة ضئيلة ضمن الأغلبية. الأمر المطلوب هو تطبيق للمبادئ العامة أقل آلية، وأقل تعصبًا، بصرف النظر عن عقلانيتها أو خيرها، وتطبيق أكثر حذرًا و أقل تعجرفًا لحلول عامة مقبولة ومختبرة علميًا لحالات فردية غير مدروسة. وقد تكون العبارة اللئيمة لتاليران «Surtout, Messieurs, point de zéle»[2]

(1) *Critique of Practical Reason: Kant's gesammelte Schriften* (Berlin, 1900-), vol. 8, p. 23, line 22.

(2) «قبل أيّ شيء، أيها السادة، لا حماسة للتعصّب أيًا يكن السبب». تظهر عبارة تاليران هذه بصيغ عديدة. إن الصيغة الأقدم التي وجدتها هي «N'ayes pas de zéle» («لا تكونوا متحمّسين إلى حدّ التعصّب»)، في: =

أكثر إنسانية من المطالبة بالتماثل من نمط روبسبيير الفاضل، وكبح صحي للتحكم الشديد بحياة البشر في عصر التخطيط الاجتماعي والتكنولوجيا. يجب أن نخضع للسلطة لا لكونها معصومة، بل لأسباب نفعية صارمة وصريحة، كوسيلة ضرورية.

وبما أنه لا توجد ضمانة لأي حل ضد الخطأ، ولا طرح حاسم. ولذلك، فإن النسيج الرخو والتسامح مع حد أدنى من اللاكفاءة، وحتى درجة من الغفران في الحديث العبثي، والفضول العبثي، والسعي الهائم إلى هذا الأمر أو ذاك بلا تفويض -«ضياع واضح» بحد ذاته- يسمح بتنويع فردي أكثر عضوية (بحيث يتوجب على الفرد - في نهاية المطاف - أن يتحمّل المسؤولية الكاملة)، وسيكون دومًا أكثر قيمة من النموذج المفروض الأشد صرامة ودقة. وفوق كل شيء، ينبغي أن يكون مفهومًا بأن أنماط المشكلات التي نضمن بأنها هذا المنهج أو ذاك من تلقين أو تنظيم منظومة علمية أو دينية أو اجتماعية سيحلّها، ليست بذاتها المسائل الجوهرية الوحيدة في الحياة الإنسانية. يمكن علاج الظلم، والفقر، والعبودية، والجهل بالإصلاح أو الثورة. ولكن البشر لا يعيشون بمجرد مقارعة الشرور، بل يعيشون بالأهداف الإيجابية، الفردية والجماعية، بتنوّعها الهائل، والتي نادرًا ما تكون قابلة للتنبؤ، ومتضاربة أحيانًا. وعبر الانشغال الشديد بهذه الغايات المطلقة، وغير القابلة للقياس، وغير المضمونة في ما إذا كانت ستتغير أو ستبقى على حالها- و عبر السعي المفهوم الفردي أو الجماعي إلى هذه [الغايات]، غير المخطَّط له و أحيانًا غير المجهَّز بمعدات تقنية ملائمة كليًا، وغالبًا بلا أمل واعٍ بالنجاح، وبقليل من مصادقة الإدارات الرسميّة، تأتي اللحظات الأفضل في حيوات الأفراد والشعوب.

C.-A. Sainte-Beuve, "Madame de Staël" (1835): vol. 2, p. 1104, in Sainte-Beuve, *Oeuvres*, ed. = Maxime Leroy ([Paris], 1949-51).

وتظهر الصيغة المذكورة أعلاه في:

Philarète Chasles, *Voyages d'un critique à travers la vie et les livres* (1865-8), vol. 2, *Italie et Espagne*, p. 204.

في هذه الصيغة الأخيرة، غالبًا ما يتم استبدال «point» بـ«pas trop» («ليس كثيرًا»)، كما ترد في مقالة أخرى لبرلين، ولكنني لم أجد خبيرًا في القرن التاسع عشر ليؤكد هذه التهجئة. [المحرّر].

الحتميّة التاريخيّة

... تلك القوى اللاشخصيّة الهائلة...:
[ت. س. إليوت[1]]

I

منذ عشر سنوات تقريبًا[2]، ومن مكان لجوئه خلال الاحتلال الألماني لشمال إيطاليا، كتب برنارد بيرنسون عارضًا أفكاره بشأن ما سماها «رؤية طارئة بشأن التاريخ»: لقد «قادني بعيدًا عن العقيدة التي احتضنتها في شبابي، بشأن حتميّة الأحداث والمولوخ[3] الذي يتابع التهامنا اليوم، 'الحتمية التاريخية'. يتناقص إيماني أكثر فأكثر في هذه الأمور أكثر من إيماني بالعقائد المتشكّكة والأكثر خطورة بالتأكيد، التي تميل إلى جعلنا نوافق على كلّ ما يحدث لكونه لا يُقاوَم، وصعب المعارضة»[4].

إنّ كلمات الناقد الشهير تأتي في وقتها بشكل محدد في لحظة يوجد فيها، بين فلاسفة التاريخ، عدا عن المؤرخين، نزعة للعودة إلى الرأي القديم بأن كلّ ما يوجد

(1) T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture* (London, 1948), p. 88.
وقد ترجم الدكتور شكري عياد هذا الكتاب إلى العربية بعنوان: ملاحظات حول تعريف الثقافة. ونشرته مؤخراً دار التنوير

(2) كُتبت المقالة عام 1953.

(3) المولوخ (Moloch): «إله ساميّ كان الأطفال يُحرقون على مذبحه» (قاموس «المورد»).

(4) Bernard Berenson, *Rumour and Reflection: 1941:1944* (London, 1952), p. 116 (entry dated 11 January 1943).

فهو الأمر الأفضل («عند عرضه بموضوعيّة»)؛ وأن تفسّر يعني أن تبرّر(«كملجأ أخير»)؛ أو أنّك حين تعرف كلّ شيء يعني التسامح مع كلّ شيء؛ مغالطات صارخة (تُوصف سخاءً بكونها أنصاف حقائق) كانت قد أدّت إلى دفاع خاص، و- فعليًا - تشويش للقضية على مقياس هائل.

هذه هي الثيمة التي أود الحديث عنها؛ ولكن قبل فعل هذا يجب أن أعبّر عن امتناني للشرف الذي مُنح لي من خلال الدعوة لإلقاء هذه المحاضرة الأولى من محاضرات ذكرى أوغست كونت. إذ، حقيقةً، يستحق كونت الاستذكار والمديح. كان في أيامه مفكرًا ذائع الصيت، وبخصوص كون أعماله نادرًا ما يتم ذكرها اليوم، في هذا البلد بشتى الأحوال، فإنّ هذا يعود بشكل جزئيّ إلى حقيقة أنه قام بعمله على أكمل وجه. إذ إن آراء كونت أثّرت في تصنيفات فكرنا بشكل أكثر عمقًا مما يسود الاعتقاد. وإن رؤيته عن العلوم الطبيعية، وعن الأساس المادي للتطور الثقافي، وعن كل ما نعتبره تقدميًا، وعقلانيًا، ومتنورًا، وغريبًا؛ رؤيتنا عن علاقات المؤسسات والرمزية العمومية والطقوس الاحتفائية بالحياة العاطفية للأفراد والمجتمعات، و- بالنتيجة- رؤيتنا عن التاريخ بحد ذاته، تدين بقدر كبير إلى تعاليمه. إنّ تحذلقه الغرائبي، والغموض غير القابل للقراءة لكثير من كتاباته، وخُيلاءه، وغرابة أطواره، ووقاره، وبؤس حياته الشخصية، ودوغمائيّته، واستبداديته، ومغالطاته الفلسفية، وكلّ ما كان غريبًا ويوتوبيًا في شخصيته وكتاباته، يجب ألا يُعمينا عن مزاياه. إن أبا السوسيولوجيا لا يشبه مطلقًا الشخصية المضحكة التي غالبًا ما يتم تقديمه بها. لقد فهم دور العلم الطبيعي والأسباب الحقيقية لمكانته السامية بشكل أفضل من معظم المفكرين المعاصرين. هو لم ير أي عمق في الظلمة الصرفة؛ لقد طالب بالدلائل؛ وكشف عن الخدع؛ شجب الانطباعية الفكرية؛ صارع الكثير من الميثولوجيات الميتافيزيقية واللاهوتية، التي بعضها، لولا نضاله ضدها، ربما كانت لا تزال ترافقنا إلى اليوم، قدّم أسلحة في الحرب ضد أعداء العقل، الذين لم يغب كثير منهم إلى اليوم. وفوق كل شيء، استوعب القضيّة الجوهرية للفلسفة بأسرها: التمييز بين المفردات (أو الأفكار) التي تدور بشأن المفردات، والمفردات (أو الأفكار) التي تدور بشأن الأشياء، والتي ساهمت بالتالي في وضع أساس ما هو أفضل وأكثر تنويرًا

في الإمبريقية الحديثة، وشكّل بالطبع علامة مميزة في الفكر التاريخي. آمن بتطبيق المُعتمَدات العلمية، أي، الطبيعانيّة للتفسير في جميع الحقول: ولم يجد سببًا لعدم تطبيقها على علاقات البشر علاوة على علاقات الأشياء.

لم تكن هذه العقيدة أصلية، بل كانت -آنذاك- تتجه نحو انتهاء الصلاحية؛ كانت كتابات ڤيكو قد أُعيد اكتشافها؛ وعمد هيردر إلى تحويل مفاهيم الأمة، والمجتمع، والثقافة؛ وكان رانكه وميشليه يغيّران كلًا من فن وعلم التاريخ. إن الفكرة القائلة بإمكانية تحويل التاريخ البشري إلى علم طبيعي عبر إخضاع البشر إلى نمط من علم الحيوان السوسيولوجي، مشابه لدراسة النحل والقندس، التي كان قد دافع عنها كوندورسيه بشراسة وتنبأ بها بثقة كان يتم اعتبارها تحريفًا للوقائع، إنكارًا لدلائل التجربة المباشرة، اضطهادًا قصديًا لكثير مما كنا نعرفه عن أنفسنا، ودوافعنا، ومقاصدنا، وخياراتنا، يُقترف لتحقيق منهج وحيد تكامليّ في كل أنماط المعرفة بأي وسيلة كانت. لم يرتكب كونت فداحات لاميتري أو بوخنر. لم يقل إن التاريخ كان، أو تم اختزاله ليكون، نوعًا من الفيزياء؛ ولكن فهمه للسوسيولوجيا أشار إلى ذلك الاتجاه - لهرم كامل وشامل للمعرفة العلمية؛ منهج واحد؛ حقيقة واحدة؛ مقياس واحد للقيم العقلانية «العلمية». ولا يزال هذا التلهّف الساذج للوحدة والتناظر على حساب التجربة ملازمًا لنا حتى الآن.

II

إن فكرة أنّ بإمكان المرء اكتشاف نماذج أو تناوبات كبيرة في سيرورة الأحداث التاريخية مغوية بشكل طبيعي لأولئك المتأثرين بنجاح العلوم الطبيعية في التصنيف، والتلازم، والأهم، التنبؤ. إذ إنها تسعى، بالتالي، إلى توسعة المعرفة التاريخية لملء الفراغات في الماضي (و-أحيانًا- البناء لأجل الهوّة اللامحدودة للمستقبل) عبر تطبيق «المنهج» العلمي، وعبر الانطلاق، متسلحين بنظام ميتافيزيقي أو إمبريقي، من جزر المعرفة اليقينيّة، أو المتيقّنة فعليًا، من الحقائق التي يدعّون امتلاكها. ولا شك بأن قدرًا كبيرًا قد تم إنجازه، وسيُنجز، في[الحقل] التاريخي كما في حقول أخرى

عبر المجادلة انطلاقًا من المعروف إلى المجهول، أو من المعروف بشكل ضئيل إلى المعروف بشكل أكثر ضآلة[1]. وأيًا يكن مقدار القيمة الذي يمتلكه إدراك النماذج أو الانتقامات في تحفيز أو تأكيد فرضيات بعينها بشأن الماضي أو المستقبل، الذي لعبه، فإنه لعب أو يلعب بتزايد، دورًا آخر أكثر التباسًا في تحديد رؤية عصرنا. لم يقتصر تأثيره على طرق مراقبة وتوصيف نشاطات وشخصيات البشر فحسب، بل المواقف الأخلاقية والسياسية والدينية حيالها. إذ إنّ من بين المسائل المحتومة للطرح في أيّ دراسة لكيفية وسبب تصرف البشر وعيشهم بهذا الشكل أو ذاك، هي مسائل الدافع والمسؤولية الإنسانيّين.

في توصيف السلوك الإنساني دائمًا كان من الزائف والصرامة الشديدة حذف مسائل شخصية، ومقاصد، ودوافع الأفراد. وفي أخذ هذه العوامل في الاعتبار، يعمد المرء أوتوماتيكيًا إلى تقييم درجة ونمط تأثير هذا الدافع أو ذاك، أو هذه الشخصية أو تلك، على ما يحدث، علاوةً على نوعيتها الأخلاقية والسياسية بحسب مقياس القيمة الذي يعتمده المرء بشكل واعٍ أو نصف واعٍ في فكره أو فعله. كيف تبدّى هذا الموقف أو ذاك؟ مَنْ أو أيًاً كان أو يكون (أو سيكونُ أو قد يكون) مسؤولًا عن حرب، أو ثورة، أو انهيار اقتصادي، أو نهضة في الفن والأدب، أو اكتشاف أو ابتكار أو تحول

(1) لا أودّ هنا الدخول في مسألة ماهيّة هذه الإجراءات، مثلًا، ما الذي يعنيه الحديث عن التاريخ كعلم - فيما إذا كانت مناهج الاكتشاف التاريخيّ استقرائيّة، أو «افتراضيّة-استنتاجيّة»، أو قياسيّة، أو إلى أيّ درجة هي أو يجب أن تكون مشابهة لمناهج العلم الطبيعيّة، أو إلى أيٍّ من تلك المناهج، أو في أيٍّ من العلوم الطبيعيّة؛ إذ من الواضح بأنّ ثمة تنوّعًا أكبر في المناهج والإجراءات مقارنة مما يتمّ إدراجه عادة في المراجع الدراسيّة في المنطق أو المنهج العلميّ. قد تكون مناهج البحث التاريخيّ، في بعض النواحي على الأقل، فريدة، وبعضها أكثر اختلافًا لا تشابهًا مع تلك الخاصة بالعلوم الطبيعيّة؛ فيما تكون أخرى مشابهةً لتقنيّات علميّة بعينها، بخاصة حين تُقارب مُدخَلات ملحَقة كالأركيولوجيا أو البالايوغرافيا [علم دراسة الكتابة القديمة] أو الأنثروبولوجيا الفيزيائيّة. أو، مجددًا، قد تعتمد على نمط البحث التاريخيّ المطلوب - وقد لا تكون متماثلة في الديموغرافيا كما في التاريخ، أو في التاريخ السياسيّ كما في تاريخ الفن، أو في تاريخ التكنولوجيا كما في تاريخ الأديان. لقد تمّت دراسة «منطق» الدراسات الإنسانيّة المتعدّدة بشكل غير ملائم، وإنّ التوصيفات المُقْنعة لتعدّديّتها مع مجال ملائم من الأمثلة المحسوسة الناجمة عن الممارسة الفعليّة مرغوبة بشكل أكبر.

روحي يغيّر حياة الناس؟ إن من المعروف الآن بأن ثمة نظريات شخصية وموضوعية للتاريخ. من جهة، ثمة نظريات تأثرت بموجبها حياة شعوب أو مجتمعات بأكملها بسبب أفراد استثنائيين[1] - أو، بدلاً من ذلك، عقائد ما يحدث بموجبها لا يكون نتيجة أمنيات ومقاصد أفراد محددين، بل تلك [الأمنيات والمقاصد] الخاصة بأعداد هائلة من أشخاص غير محدَّدين، بشرط أن لا تكون تلك الأمنيات والأهداف الجمعيّة محدَّدة حصريًا أو حتى إلى حدّ كبير من قِبَل عوامل لا شخصية، ولن تكون بذلك قابلة للاستنتاج كليًا أو حتى إلى حدّ كبير من معرفة القوى الطبيعية لوحدها، مثل البيئة، أو المناخ، أو العمليات الفيزيائية، والفيزيولوجية، والسيكولوجية. وفي أيٍّ من الرأيين، أصبح عمل المؤرخ أن يستقصي من أراد كذا، ومتى، وأين، وبأيّ وسيلة؟ ما عدد الناس الذين تجنّبوا أو سعوا وراء هذا الهدف أو ذاك، وما مدى إصرارهم؟ وكذلك، الاستفسار عن الظروف التي تُثْبت مثل هذه الرغبات أو المخاوف فعاليتها فيها، وإلى أي مدى، وأي عواقب.

وبمقابل هذا النمط من التأويل، وبحسب مقاصد شخصيات الأفراد، ثمة نواة من الآراء (التي منحها تطور العلوم الطبيعية مكانةً عظيمة ومتنامية) تنشأ بموجبها كل التفسيرات بالنسبة للنيّات الإنسانية من مزيج من الزهو والجهل العنيد. وتستند هذه الآراء إلى افتراض أنّ الإيمان بأهمية الدوافع حاسم؛ وبأن سلوك البشر يتشكل كما هو عليه فعليًا بفعل أسباب تكون خارج نطاق سيطرة الأفراد بشكل كبير؛ على سبيل المثال، بفعل تأثير العوامل الفيزيائيّة أو البيئة أو العادات؛ أو بفعل النمو «الطبيعي» لوحدة أكبر حجمًا: عرق، أمة، طبقة، نوع بيولوجي؛ أو (بحسب بعض الكتّاب) بفعل كيان ما يتم إدراكه بحسب شروط أقل إمبريقية: «منظومة روحية»، دين، حضارة،

---

(1) حقيقةً، إنّ جوهر فكرة الرجال العظماء، بصرف النظر عن مدى العناية في تأهيلهم، أو مدى رقيّ ثقافتهم، يجسّد هذا الاعتقاد؛ إذ إنّ هذا المفهوم، حتى في صيغته الأكثر تخفيفًا، سيكون أجوف ما لم يتمّ الاعتقاد بأنّ ثمة بعض البشر لعبوا دورًا أكثر جوهريّة من غيرهم في سيرورة التاريخ. إن فكرة العظَمة، بخلاف أفكار الطيبة أو الخبث أو الموهبة أو الجمال، ليست مجرّد سمة للأفراد في سياق خاص بهذا القدر أو ذاك، ولكنّها، كما نستخدمها عادةً، مرتبطة مباشرة بالفعاليّة الاجتماعيّة، وبقدرة الأفراد على تغيير الأشياء براديكاليّة على نطاق واسع.

روح العالم الهيغلية (أو البوذية)؛ كيانات تكون أعمالها أو تجسّداتها على الأرض موضوعًا للمساءلة الإمبريقية أو الميتافيزيقية بالاعتماد على الرؤية الكوزمولوجية لمفكّرين بعينهم.

إن أولئك الذين يميلون إلى هذا النمط من التأويل اللاشخصي للتغيّر التاريخي، سواء كان ذلك لأنهم يؤمنون بأنه يمتلك قيمة علمية أكبر (أي، يمكّنهم من التنبؤ بالمستقبل أو «استعادة ذكريات» الماضي بشكل أكثر نجاحًا أو دقة)، أو لأنهم يؤمنون بأنه يجسّد رؤية جوهرية ما لطبيعة الكون، ملتزمون به لاقتفاء المسؤولية المطلقة عمّا يحدث لأفعال أو سلوك الكيانات أو «القوى» اللاشخصية أو «العابرة للشخصية» أو «فائقة الشخصية» التي يتحدّد تطوّرها في التاريخ الإنساني. وإن من الصحيح بأن المنظّرين الأكثر حذرًا وصفاء ذهن يحاولون مواجهة اعتراضات النقّاد ذوي العقل الإمبريقي من خلال الإضافة، في حاشية أو فكرة لاحقة، بأنه، بصرف النظر عن مفرداتهم، لا يمكن اعتبارهم بحال بأنهم مؤمنون بأن ثمة كيانات - موجودة حرفيًا كالحضارات أو الأعراق أو أرواح الأمم تعيش جنبًا إلى جنب مع الأفراد الذين يشكّلونها؛ كما يضيفون بأنهم يدركون كليًا بأن جميع المؤسسات «في نهاية المطاف» تتكوّن من رجال ونساء أفراد، وبأنها ليست شخصيات بحد ذاتها بل مجرد أدوات ملائمة -نماذج، أو أنواع، أو تصنيفات، أو مجازات مثلى- وطرق مختلفة في التصنيف، والتجمّع، والتفسير أو التنبؤ بسمات أو سلوك البشر الأفراد بحسب سماتهم الإمبريقية الأكثر أهمية (أي، الفعالة تاريخيًا).

ومع ذلك، غالبًا ما يتبين بأن هذه الإعلانات مجرد تأييد لفظي لمبادئ لا يؤمن بها فعليًا أولئك المجاهرون بها. إذ نادرًا ما يكتب أو يفكر هؤلاء الكتّاب كما لو أنهم يأخذون هذه التحذيرات الانتقاصيّة بجديّة مفرطة؛ بل حتى أكثرهم عفوية وسذاجة لا يتظاهر بكونه مؤيدًا لها. وبذا، لا تكون الأمم أو الثقافات أو الحضارات، بالنسبة إلى شيلنغ أو هيغل (وشبنغلر؛ وقد يميل المرء ببعض التردد لإضافة توينبي)، بكل تأكيد، مجرد اصطلاحات جمعيّة ملائمة بالنسبة للأفراد الذين يمتلكون سمات مشتركة محددة؛ بل تبدو «حقيقية» و«ملموسة» بشكل أكبر من الأفراد الذين يشكّلونها. ويبقى الأفراد «مجرَّدين» بشكل دقيق لكونهم مجرد «عناصر» أو «مظاهر»، و«لحظات» يتم

إخضاعها لتجريد زائف لمقاصد خاصة بهذا الطرح[1]، وتكون بلا واقع حرفيًا (أو، بشتى الأحوال، كينونة «تاريخية»، أو «فلسفية» أو «واقعية») بمعزل عن الكلّيات التي تشكّل جزءًا فيها، كما حين يكون لون شيء ما، أو شكله، أو قيمته، «عناصر» أو «سمات» أو «أساليب» أو «مظاهر» لأشياء ملموسة - معزولة بهدف التناغم، وتعتبر موجودة بشكل مستقل، بذاتها، لمجرد وجود بعض الضعف أو الاضطراب في العقل المحلِّل.

إن ماركس والماركسية أكثر غموضًا. لا يمكننا أن نكون واثقين مما يمكن فعله بتصنيف مثل «طبقة» اجتماعية التي تعمد نشأتها وصراعاتها، انتصاراتها وهزائمها، إلى تقرير حيوات الأفراد، يكون أحيانًا ضد، وغالبًا مستقلًا عن، هذه المقاصد الواعية أو المعبَّرة للأفراد. لا يُعبَّر عن الطبقات بكونها كيانات مستقلة بمعنى حرفي: إنها تتشكّل من الأفراد في تفاعلهم (الاقتصادي بشكل أساسي). ومع ذلك فإن السعي لتفسير أو تقديم قيمة أخلاقية أو سياسية على أفعال الأفراد من خلال تقييم كل فرد بمفرده، حتى إلى المدى المقيّد لإمكانية مثل هذا التطبيق، يُعتبر من قبل الماركسيين ليس مجرد أمر غير قابل للتطبيق أو إضاعة للوقت فحسب (كما يبدو عليه فعليًا)، بل عبثًا بمعنى أكثر جوهرية؛ لأن الأسباب «الفعليّة» (أو «الأعمق») للسلوك البشري لا تكمن في الظروف المحددة لحياة فرد ما أو في أفكار الفرد أو اختياراته (كما قد يوصّفها سيكولوجي أو كاتب سيرة أو روائي)، بل في علاقة تفاعل تداخلية بين تنوّع كبير من حيوات كهذه مع بنيتها الطبيعية أو المُصنَّعة. يتصرف البشر ويفكرون، كما هم عليه، بشكل كبير كـ«وظيفة» لـ«التطور الحتمي» لـ«الطبقة» ككل - بحيث تستتبع أن يكون تاريخ وتطور الطبقات قابلًا للدراسة بمعزل عن السِّيَر الذاتية لأفرادها المكوّنين لها. إن «بنية» و«تطور» الطبقة هما ما يهمان (سببيًا) فحسب في نهاية المطاف. وهذا، *mutatis mutandis*[2]، مشابه للإيمان بأهمية النماذج الجمعيّة التي يعتنقها أولئك الذين ينسبون المزايا الفاعلة للعرق أو الثقافة، سواء كانوا أممين خيّرين مثل هيردر الذي

(1) (*ad hoc*) باللاتينيّة في الأصل.

(2) «بعد إجراء جميع التغييرات الضروريّة على الأشياء التي تحتاج إلى التغيير فحسب» [العبارة باللاتينيّة في الأصل].

كان يعتقد بأنه يمكن ويتوجب على الشعوب المختلفة أن تحترم، وتحب وتساعد بعضها بعضًا كما يفعل الأفراد، لأن الشعوب بمعنى ما أفراد (أو أفراد-فائقون [سوبر-أفراد])؛ أو أبطال شرسون لتوكيد الذات أو الحرب القومية أو العرقية، مثل غوبينو، أو أوستون ستيوارت شامبرلين، أو هتلر. ويمكن سماع الملاحظة ذاتها، بشكل لطيف أو متحضّر أحيانًا، وبعنف متوحش أحيانًا أخرى، في أصوات جميع أولئك الداعمين للمقدّسات الجماعاتية[1] الذين يحتكمون من الفردي إلى التقليدي، أو إلى الوعي الجمعي (أو «اللاوعي») لعرق أو أمة أو ثقافة، أو -مثل كارلايل- يحسّون بأن الأسماء المجردة تستحق أن تكتب بأحرف كبيرة استهلالية، ويخبروننا بأن التراث أو التاريخ (أو «الماضي»، أو النوع، أو «الجماهير») أكثر حكمة منا، أو أن المجتمع العظيم للسريعين والميتين، من أسلافنا والأجيال التي لم تولد بعد، يمتلك مقاصد أعظم من [مقاصد] أي كائن بمفرده، مقاصد لاتكون حياتنا بالنسبة إليها سوى شذرة ضئيلة، وبأننا ننتمي إلى هذه الوحدة الأكبر عبر «أعمق» وربما أقل الأجزاء وعيًا من ذواتنا[2]. ثمة نسخ كثيرة من هذا الاعتقاد، مع طروحات متنوعة من التجريب والتأمل

---

(1) الجماعاتيّة (collectivism): وجوب سيطرة الدولة [كممثّل للشعب] على جميع وسائل الإنتاج.

(2) قيل لنا كذلك إنّنا ننتمي إلى كيانات كليّة مماثلة وبأنّنا نشكّل كلًّا واحدًا «بشكل عضويّ» معها، سواء كنا نعرف ذلك أم لا؛ وبأنّنا لن نمتلك مثل هذا، الدلالة في تصرّفاتنا إلا في درجة نكون حسّاسين بشأن، ومتماهين مع، هذه العلاقات غير القابلة للقياس أو التحليل، والتي تكاد تكون غير قابلة للتفسير؛ إذ طالما أنّنا ننتمي إلى كيان أكبر من أنفسنا، نكون بالتالي حاملين لقيمـ«ـه»، وأدوات لغاياتـ«ـه»، ونعيش حياتـ«ـه»، ونعاني ونموت من أجل تحقّقـ«ـه» الذاتي الأكثر غنى، سنكون، أو سنستحق، أيّ شيء على الإطلاق. ويجب تمييز خط التفكير المعروف هذا عن الطرح الذي لا يقل شهرة، بل يُعتبَر أقل تقييمًا أخلاقيًا، القائل إنّ رؤى البشر وسلوكها تتحدّد بشكل كبير عبر عادات الأعضاء الآخرين في ماضي وحاضر مجتمعهم؛ وبأنّ التأكيد على الانحياز والتقليد قويٌّ جدًا؛ وبأنّه لا بد من وجود سمات موروثة عقليّة وجسديّة على حدّ سواء؛ وبأنّ أيّ جهد مبذول للتأثير على الكائنات البشريّة والحُكم على سلوكهم يجب أن يأخذ مثل هذه القوى غير العقلانيّة في الاعتبار. إذ فيما يكون الرأي الأول ميتافيزيقيًا ومعياريًا (ما يدعوه كارل بوبر «ماهويًّا» [يتقدّم فيه الجوهر أو الماهيّة على الوجود])، فإنّ الرأي الآخر إمبريقيّ وتوصيفيّ؛ وبينما يُعتَبر [الرأي] الأول بشكل كبير كعنصر في اللافردانيّة الأخلاقيّة أو السياسيّة التي ناصرها القوميّون الرومانسيّون، والهيغليّون وترانسندنتاليّون آخرون، يكون=

الصوفي، وتعقّل «معتدل» - و«متصلّب»، تفاؤل وتشاؤم، جماعاني وفرداني؛ ولكن كل هذه الآراء تشترك في التمييز الجوهري الذي تعتمد عليه بين الأحكام «الفعليّة» و«الموضوعية» من جهة، و[الأحكام] «الذاتية» و«الاعتباطية» من الجهة المقابلة، التي تستند- على الترتيب - إلى قبول أو رفض هذا الفعل الغامض بشكل كلي من التماهي الذاتي مع واقع يتسامى عن التجربة الإمبريقية.

بالنسبة إلى بوسّيه، وهيغل، وماركس[1]، وشبنغلر (وجميع المفكرين تقريبًا الذين يكون التاريخ بالنسبة إليهم «أكثر» من مجرّد أحداث في الماضي، وتحديدًا أطروحة لإثبات وجود التناقضات معًا في السياق ذاته[2]) يأخذ هذا الواقع شكل «تقدم تاريخي» موضوعي. ويمكن اعتبار العملية موجودة في الزمان والمكان أو خارجهما؛ أن تكون دائرية أو حلزونية (لولبية) أو مستقيمة، أو أن تحدث بشكل حركة متعرّجة (زايغزاغ) ثنائية، تسمى أحيانًا ديالكتيكية؛ مستمرة وموحَّدة، أو لا اعتيادية، متقطّعة بقفزات مفاجئة إلى «مراحل جديدة»؛ منسوبة إلى الأشكال المتغيرة لـ«قوة» وحيدة، أو لعناصر متضاربة محتجزة (كما في ميثولوجيا قديمة ما) في صراع تناوبيّ أبدي؛ كتاريخ لإله أو «قوة» أو «مبدأ» واحد، أو أكثر؛ وأن يكون مقدَّرًا لها أن تنتهي بشكل جيد أو سيئ؛ أن تقدّم للبشر مظهرًا من الغبطة الأبدية أو اللعنة الأبدية، أو كليهما بالتناوب، أو أيًا منهما. ولكن بصرف النظر عن النسخة المقبولة من القصة -وهي ليست علمية، أي نظرية مدروسة إمبريقيًا، ومقدَّمة باصطلاحات كمّية، كما

= [الرأي] الآخر فرضيّة سوسيولوجيّة وسيكولوجيّة تحمل - من دون أدنى شك- تضميناتها الأخلاقيّة والسياسيّة، ولكنّها تؤسّس ادّعاءاتها على ملاحظة الوقائع الإمبريقيّة، بحيث يمكن معارضتها أو تفنيدها أو توصيفها بهذا القدر أو ذاك من خلالها. وإنّ هذه الآراء تتعارض في ما بينها في صيغها المتطرّفة؛ بينما تميل إلى التداخل، بل وحتّى التوحّد، في صيغها الأكثر نعومة والأقلّ تناغمًا.

(1) أو إنغلز، كما يفضّل البعض القول.

(2) الكلمة في الأصل هي Theodicy، وقد سكّها للمرة الأولى الفيلسوف الألماني غوتفريد لايبنتز بالمعنى الحرفيّ «عدالة الرب»، ويكون معناها الأساسيّ مختصًا بإثبات عدالة الله وكليّة علمه وقدرته من خلال وجود الشر في الكون.

أنها أقل من أن تكون توصيفًا لما تراه أعيننا وتسمعه آذاننا[1]- ستكون أخلاقياتها واحدة ومتماثلة دومًا: إنّ علينا تعلّم تمييز المسار «الفعليّ» للأشياء عن الأحلام والأخيلة و«التسويغات» التي نُنشئها بشكل لا واعٍ لراحتنا أو متعتنا؛ إذ قد تريحنا هذه لفترة، ولكنها ستخوننا بقسوة في نهاية المطاف. هناك، كما قيل لنا، طبيعة للأشياء، لها نموذجها الخاص في الزمن: «إن الأشياء والأفعال هي ما هي عليه»، قال فيلسوف إنكليزي متبصّر منذ ما يزيد على القرنين، «وستكون عواقبها على ما هي عليه: لمَ نتلهّف إذًا ليتم تضليلنا؟»[2].

وإذًا، ما الذي ينبغي علينا قوله لتجنّب الخداع؟ في أدنى الأحوال، إن لم يكن بمقدورنا ابتلاع فكرة «الأرواح» أو القوى الشخصية-الفائقة [السوبر-شخصيّة]، يجب علينا الاعتراف بأن جميع الأحداث تحصل في نماذج يمكن اكتشافها، موحّدة، لا متغيرة؛ إذ لو عمد بعضها إلى غير ذلك، كيف سيكون بمقدورنا إيجاد القوانين لمثل هذه الحوادث الطارئة؟ ومن دون نظام شامل - منظومة قوانين فعلية- كيف يمكن أن يكون التاريخ «مُدرَكًا»؟ كيف يمكن له أن يكون «معقولًا»، «ذا معنى»، وأكثر من مجرد توصيف متشظٍّ لتعاقب أحداث عشوائية، ومجرَّد تجميع (كما يبدو أن ديكارت، لهذا السبب بالذات، كان قد فكر بهذا) لحكايات الزوجات المسنّات؟ إن قيمنا - ما نعتبره جيدًا أو سيئًا، مهمًا أو نافلًا، صحيحًا أو خاطئًا، نبيلًا أو وضيعًا- كل هذه الأمور محكومة بالموقع الذي نحتله في النموذج، على الدرج المتحرك. نحن نمتدح ونلوم، نعبد وندين كل ما يلائم أو يتعارض مع المصالح والحاجات والغايات التي نسعى إلى تحقيقها -الغايات التي (تكون مصمَّمة لنا) لا يمكننا كبح

(1) لم يعمد أحد إلى عرض هذا الأمر بوضوح شديد أكثر من كارل بوبر. وبينما يبدو لي أنّه قلّل من أهميّة الاختلافات بين مناهج العلم الطبيعيّ ومناهج التاريخ أو الفهم السائد (يبدو كتاب هايك، الثّورة المضادّة للعلم، بالرغم من بعض المبالغات، أكثر إقناعًا بشأن هذا الموضوع)، عمد [بوبر]، في [كتابيه] المجتمع المفتوح وأعداؤه،(الذي تُرجم وصدر عن دار التنوير) وبؤس التاريخانيّة، إلى كشف بعض مغالطات «التاريخانيّة» الميتافيزيقيّة بقوّة ودقّة، كما أوضح تعارضها مع أيّ نمط من الإمبريقيّة العلميّة، وبأنّه لم يعد هناك عذر للخلط بينهما.

(2) Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* (London, 1726), Sermon 7, p. 136 [§ 16].

أنفسنا عن السعي وراءها- بحسب أنوارنا، أي، فهمنا الخاص لظرفنا، وموقعنا في «الطبيعة». وتكون مثل هذه المواقف «عقلانية» و«موضوعية» إلى الحد الذي نفهم فيه هذا الوضع بدقة، أي، نفهم مكاننا بحسب الخطة العالمية الكبيرة، الحركة التي نتبين تناوباتها كما يسمح به فهمنا ومعرفتنا التاريخيان. لكل وضع وجيل رؤاه الخاصة بشأن الماضي والمستقبل، التي تعتمد على النقطة التي وصل إليها، وما تركه خلفه، حيثما سيتحرّك؛ وتعتمد قيمه على هذا الوعي ذاته. إن إدانة الإغريق أو الرومان أو الأشوريين أو الآزتك لهذه الحماقة أو الرذيلة قد لا يكون أكثر من القول إنّ ما فعلوه أو تمنّوه أو فكروا به يتعارض مع رؤيتنا للحياة، التي قد تكون الرؤية الحقيقية أو «الموضوعية» للمرحلة التي وصلنا إليها، والتي يتم إدراكها بهذه الدرجة أو تلك من الوضوح بحسب عمق ودقة فهمنا لهذه المرحلة، وللكيفية التي تتطور من خلالها. وإذا كان الرومان والآزتك يحاكمون بطريقة مختلفة عنا، يمكن أن يكون حُكمهم لا يقل جودة أو واقعية أو «موضوعية» بالنسبة للدرجة التي فهموا فيها وضعهم ومرحلتهم المختلفة الخاصة من التطور. وحينما نعمد إلى إدانة مقياس قيمهم فإن هذا صالح لوضعنا، الذي يكون الإطار للمرجعية في متناول أيدينا. ولو كانوا قد عرفونا، كان يمكن لهم أن يدينونا بقسوة، بل وبالصلاحية ذاتها بما أن ظروفهم وقيمهم كانت كما كان محتَّمًا لها أن تكون.

وبحسب هذا الرأي ليس ثمة شيء، لا نقطة راحة خارج الحركة العامة، يمكن بالنسبة لنا أو لهم اتخاذ موقع فيها، ولا معايير مطلقة ساكنة يمكن للأشياء والأشخاص بحسب اشتراطاتها أن يتم تقييمهم أخيرًا. وبذا، فإن المواقف الوحيدة الموصوفة بشكل صحيح، المدانة بشكل محق، بكونها نسبية، ذاتية ولا عقلانية هي أشكال من الإخفاق في نسبة أحكامنا إلى مصالحنا الأكثر فعليّة، أي، إلى ما يمكن أن يحقق طبيعتنا بالدرجة الأكبر من الكمال - بالنسبة إلى هذا كله، إن الخطوة التالية في تطورنا الحتمي تبقى مختزنة بالضرورة. ويعمد بعض مفكري هذه المدرسة إلى عرض اضطرابات ذاتية بكثير من الحنو ويعتبرونها مواقف موقتة سيقوم تنوير المستقبل، بالتالي، انطلاقًا منها، بصون البشرية. فيما يعمد آخرون إلى الحبور بابتهاج أو شماتة ساخرة بشأن المصير المحتوم لأولئك الذين يسيئون التفسير، وبالتالي

يقعون أسرى خطأهم، بخصوص التقدم الاندفاعي للأحداث. ولكن سواء كانت النبرة لطيفة أو تهكمية، وسواء عمد المرء إلى إدانة أخطاء الأفراد أو العُصبة العميان، أو احتفوا بنهايتهم المحتومة، سيستند هذا الموقف إلى الاعتقاد بأن كل شيء مقدَّر الحدوث كما هو عليه بفعل آلية التاريخ بحد ذاتها - وبفعل القوى اللاشخصية للطبقة، والعرق، والثقافة، والتاريخ، والعقل، وقوة الحياة، والتقدم، وروح العصر. ذلك باعتبار أن منظومة حيواتنا، التي لم نخلقها، ونعجز عن تغييرها، هي فحسب، مسؤولة عن كل شيء. إن لوم أو امتداح الأفراد أو جماعات الأفراد للتصرف بشكل صحيح أو خاطئ، بقدر ما يشير هذا الأمر إلى أنّهم - بمعنى ما- أحرار أساسًا للاختيار بين بدائل، وبذا يمكن لومهم أو امتداحهم بعدل ومنطق لاختيار ما فعلوه ويفعلونه، وهو خطأ فاضح، وعودة إلى إدراكٍ بدائيّ وساذج للبشر بكونهم قادرين بشكل ما على التملّص من التقرير التام لحياتهم بفعل قوى طبيعية أو خارقة للطبيعة، وارتداد إلى أرواحيّة صبيانية يمكن لدراسة النظام العلمي أو الميتافيزيقي الملائم تبريرها بسلاسة. إذ لو كانت مثل هذه الاختيارات فعلية، ثمة احتمال أن تكون لبنية العالم المحدّدة سلفًا التي يمكن لها وحدها، بحسب هذا الرأي، عرض تفسير تام، علمي، أو ميتافيزيقي، أن تكون غير موجودة. ويُستبعد هذا الأمر باعتباره غير مُفكَّر به، «يرفضه العقل»، إنه مضطرب، خادع، زائف، ونوع من جنون العظمة الصبياني، ما قبل-علمي، ولا يليق بالبشر المتحضّرين.

إن الفكرة القائلة إنّ التاريخ يخضع لقوانين، طبيعية أو خارقة للطبيعة، وبأن كل حدث من الحياة البشرية عنصر في نموذج ضروري، لها أصول ميتافيزيقية. وإن الافتتان بالعلوم الطبيعية يغذّي هذا التيار، ولكنه ليس مصدره الأوحد، أو حتى الأساسي. في المقام الأول، هناك الرؤية الغائية التي تعود جذورها إلى بدايات الفكر البشري. وهي تحدث بنسخ عديدة، ولكن ما نشترك به جميعًا هو الاعتقاد بأن البشر، وجميع الكائنات الحية بل وربما حتى الأشياء الجامدة، ليست كما هي عليه فعليًا فحسب، بل لها وظائف وتسعى إلى مقاصد بعينها. ولا تكون هذه المقاصد مفروضة عليهم من قبل خالق جعل كل شخص وكل شيء يخدم هدفًا محددًا؛ أو بالعكس، أن لا تكون هذه المقاصد، فعليًا، مفروضة من قبل خالق بل هي كانت ولا تزال كامنة

في ممتلكيها، بحيث يمتلك كل كيان «طبيعة» ما ويسعى لتحقيق هدف محدد يكون طبيعيًا بالنسبة إليه، ويتكوّن معيار كماله في الدرجة التي يتحقق فيها.

إن الشر، والرذيلة، والنقصان، وكل الأشكال المتنوعة للفوضى والخطأ، بحسب هذا الرأي، أنماط من الإحباط، وجهود معاقة للوصول إلى هذه الأهداف، حالات فشلٍ تعود إما إلى سوء حظ، يضع عقبات في درب تحقيق الذات، أو إلى محاولات مضلِّلة لتحقيق هدف ما لا يكون «طبيعيًا» بالنسبة إلى الكيان موضوع البحث.

في هذه الكوزمولوجيا، يكون عالم البشر (وربما الكون بأسره) تسلسلية هرمية شاملة مفردة؛ وبذا، وبهدف تفسير لِمَ يكون كل مكوِّن كما هو عليه، وأين، ومتى يفعل ما يفعله، يرتبط القول بماهيّة هدفه فعليًا، ومدى نجاح تحقيقه، وما هي علاقات التعاون والتبعية بين أهداف الكيانات الساعية المتنوعة في الهرم المتناغم الذي تشكّله باجتماعها. ولو كانت هذه صورة فعلية من الواقع، فإن التفسير التاريخي، كأي نمط آخر من التفسير، يجب أن يتكون، أساسًا، في منح الأفراد، الجماعات، الأمم، أنواعًا في موقعها المناسب في النموذج الكوني الشامل. ومعرفة الموقع الكوزمي [في المنظومة الكونيّة] لشيء أو شخص ما هو بمثابة تصريح بماهيته وبأفعاله، وفي الوقت ذاته معرفة لِمَ ينبغي أن يكون ويفعل ما يكونه ويفعله. وبالتالي، فإن الكينونة وامتلاك قيمة الوجود وامتلاك وظيفة (وإنجازها بهذا القدر أو ذاك من النجاح) هو أمر واحد ومتماثل. إن النموذج، وحده، هو القادر على إيجاد، والتسبّب بنهاية، ومنح مقصد ما، أي، القيمة والمعنى، لكل ما هو موجود أمامنا، إن فهم هذا يعني إدراك النماذج. وإن تقديم تفسيرات تاريخية لا تقتصر على مجرد توصيفٍ تعاقبيٍّ للأحداث، بل جعلها قابلة للفهم؛ وإن المساهمة في الفهم تعني الكشف عن النموذج الأوليّ - ليس مجرد نموذج من بين نماذج محتملة، بل الخطة الوحيدة المتفردة التي، من خلال كونها ما هي عليه، تحقق مقصدًا محددًا بعينه، ويتم الكشف عنها، بالتالي، باعتبارها ملائمة في صيغة محددة ضمن المخطط الكلي «الكوزميّ» الذي يعد هدف الكون. الهدف الذي يعتبر فيه الكون كونًا بالفعل، وليس مجرد فوضى من الشذرات والقطع غير المترابطة. وكلما ازداد اتساع مدى فهم طبيعة هذا المقصد، ومعها النموذج الذي تستلزمه في الأنماط المتعددة من النشاط البشري، سيتّسع مدى

تفسير أو تنوير - «عمق» - نشاط المؤرخ. وما لم يتم تفسير حدث ما، أو شخصية فرد، أو نشاط هذه المؤسسة أو الجماعة أو الشخصية التاريخية أو تلك كنتيجة ضرورية لموقعها في النموذج (وكلما اتسع مدى، أي شمولية، المخطط، ازدادت قابليته لأن يكون [المخطط] الأكثر صحة، ولن يتم تقديم أي تفسير - أو أي توصيف تاريخي - بالنتيجة. وكلما ازدادت حتمية اعتبار حدث أو فعل أو شخصية موجودة فعليًا، سيزداد مدى فهمها بشكل أفضل، ويتسع مدى رؤية الباحث، ويزداد اقترابنا من الحقيقة المطلقة الشاملة.

هذا الموقف لا إمبريقي بشكل كبير. إننا ننسب المقاصد إلى الأشياء والأشخاص لا لكوننا نمتلك أدلة لهذه الفرضية؛ إذ لو كان ثمة سؤال عن دليل بشأنها، سيكون هناك، من حيث المبدأ، دليل ضدها؛ وقد يتبين، بالتالي، بأن بعض الأشياء والأحداث لا تمتلك أي مقصد وستكون بالنتيجة، بحسب المعنى المستخدم أعلاه، عاجزة عن التلاؤم مع النموذج، أي، عن أن يتم تفسيرها بالمطلق؛ ولكن لا يمكن أن يكون هذا أولوية، وهو مرفوض أساسًا. إننا لا نتعامل ببساطة مع نظرية إمبريقية بل مع موقف ميتافيزيقي يسلّم جدلًا بأن تفسير شيء ما -توصيفه بما هو عليه «حقيقة»، بل وحتى عدم الاكتفاء بتعريفه شفويًا، أي بشكل زائف- يعني اكتشاف مقصدًا. إن كل شيء، من حيث المبدأ، قابل للتفسير، إذ إن لكل شيء مقصد، برغم أن عقولنا قد تكون شديدة الضعف والاضطراب بحيث تعجز عن اكتشاف هذا المقصد بأي حال من الأحوال. وبالنسبة إلى أي رأي كهذا، إن الاعتبار بأن أشخاصًا أو أشياء موجودة فعليًا يعني القول بأنها تسعى وراء أهداف؛ والقول إنها موجودة أو حقيقية، ولكنها تفتقر إلى مقصد، سواء كان مفروضًا من الخارج أم «كامنًا» أم «جوهريًا»، يعني القول إن هذا الشيء ليس زائفًا، ولكنه - حرفيًا - مناقض لذاته ولا معنى له بالنتيجة. إن الغائية ليست نظرية، أو فرضيّة، بل هي تصنيف أو مخطط يكون، أو ينبغي أن يكون، كل شيء مفهومًا وموصوفًا من خلاله.

إن أثر هذا الموقف على تدوين التاريخ من ملحمة جلجامش إلى ألعاب الصبر الممتعة تلك التي يلعبها آرنولد توينبي مع ماضي مستقبل البشرية -ويلعبها بمهارة وخيال خلّاقين- يحتاج إلى التأكيد فعليًا. إنه يدخل، أيًا يكن مدى اللاوعي فيه،

إلى فكر ولغة أولئك الذين يتحدثون عن «صعود» أو «أفول» الدول أو الحركات أو الطبقات أو الأفراد وكأنها تتبع إيقاعًا غير قابل للمقاومة، موجة صاعدة أو هابطة من نهر كوني، مدًا أو جزرًا في القضايا الإنسانية، خاضعة لقوانين طبيعية أو خارقة للطبيعة؛ وكأن التوترات القابلة للكشف تم فرضها على أفراد أو «أفراد فائقين» [سوبر-أفراد] من قبل القدَر الواضح[1]، وكأن فكرة الحياة بكونها لعبة أكثر من مجرد مجاز صارخ[2]. وبالنسبة إلى أولئك الذين يستخدمون هذا المجاز، إن التاريخ قطعة -أو تعاقب قطع- هزلية أو تراجيدية، نص أوبراليّ يتحدث أبطاله أو أشراره، منتصروه أو خاسروه عن مساراتهم ويعانون مصيرهم بالتناسب مع النص المُدرَك بحسب اشتراطاتهم وليس من قِبلهم؛ إذ إن العكس يعني أن لا شيء يمكن إدراكه

(1) (Manifest Destiny): اعتقاد كان منتشرًا في القرن التاسع عشر يتضمّن وجود «قدَر» محدَّد لانتشار المستوطنين الأميركيين الأوائل في قارة أميركا الشماليّة.

(2) لا أودّ، بالطبع، القول ضمنيًا إنّه يمكن الاستغناء عن المجازات والتشبيهات في المنطوق الاعتياديّ، وبشكل أقل حتى في العلوم؛ بل مجرد أنّ خطر «التشييء» المحظور – الخطأ بالكلمات لمصلحة الأشياء، والمجازات لمصلحة الحقائق – هو أخطر في هذا المجال ممّا هو مُفترَض عادة. وإن أكثر الحالات وضوحًا هي، بالطبع، تلك الخاصة بالدولة أو الأمّة، إذ إنّ التجسّد التقريبيّ لها جعل الفلاسفة، بل وحتّى البشر العاديّين، بشكلٍ محق، مضطربين أو ساخطين لأكثر من قرن. ولكنّ كثيرًا من الكلمات والاستخدامات الأخرى تسبّب أخطارًا مماثلة. إنّ الحركات التاريخيّة موجودة، ويجب أن يتمّ السماح لنا بتسميتها كما هي عليه. وإنّ الأفعال الجمعيّة تحدث؛ والمجتمعات تقوم، وتزدهر، وتنهار، وتموت. وإنّ النماذج، و«تقلّبات الجو»، والتفاعلات المعقّدة للبشر والثقافات هي على ما هي عليه، ولا يمكن أن يتمّ تفتيتها إلى مكوّنات على مستوى الذرّة.
وبالرغم من ذلك، فإنّ أخذ مثل هذه التعبيرات بحَرْفيّة شديدة بحيث يصبح من الطبيعيّ والاعتياديّ أن ننسب إليها مزايا سببيّة، وسلطات فاعلة، ومزايا ترانسندنتاليّة، ومطالب بالتضحية البشريّة، يعني أنّ نقع أسرى التضليل القاتل للأساطير. وإنّ «الإيقاعات» في التاريخ تحدث، ولكنّ التحدّث عنها باعتبارها «غير قابلة للاختراق» يُعتبر عارضًا فاسدًا من أعراض وضع المرء. تمتلك الثقافات نماذج، والعصور روحًا؛ ولكنّ تفسير الأفعال البشريّة باعتبارها عواقبها أو تعبيراتها «الحتميّة» يعني أن نكون ضحيّة لإساءة استخدام الكلمات. ليس ثمة وصفة تَضْمن تملّصًا ناجحًا من [إحدى الصخرتّين الخطرتّين سيلّا وشاربيديس]، أي، إما ملء العالم بسلطات وهيمنات متخيّلة، أو اختزال كلّ شيء إلى السلوك القابل للبرهنة لرجال ونساء بِعينهم في أمكنة وأزمنة محدَّدة بدقّة. وليس بوسع المرء أكثر من الإشارة إلى وجود هذين الخطرَيْن؛ ويجب على المرء أن يُبحر بينهما بأفضل ما في وسعه.

بكونه تراجيديًا أو هزليًا؛ لا نموذج، ولا قواعد، ولا تفسير. ويتحدث المؤرخون، والصحافيون، والناس العاديون، ضمن هذه الاشتراطات؛ لقد أصبحوا جزءًا لا يتجزأ من الخطاب الاعتيادي. ومع ذلك، فإن أخذ مثل هذه المجازات والانزياحات بشكل حرفي؛ والإيمان بأن مثل هذه النماذج ليست مُختَرَعة بل هي مُكتشَفة أو مُدرَكة عن طريق الحدس، وبأنها ليست مجرد عناصر ضمن نبرات كثيرة محتملة، يمكن جعل الأصوات ذاتها تُحدثها في الأذن الموسيقية، بل هي فريدة بمعنى ما؛ والتفكير بأن ثمة نموذجًا موجودًا، الإيقاع الأساسي للتاريخ - شيء يخلق ويبرر، في آن، كل ما هو موجود - أي أخذ اللعبة على محمل الجد، واعتبارها مفتاحًا إلى الحقيقة. وبالتحديد، إنها إخضاع الذات إلى الرأي القائل إن فكرة المسؤولية الفردية هي، «في نهاية المطاف»، وهمٌ. لن يعمد أي جهد، بصرف النظر عن مدى براعته، لتفسير أن التعبير شديد الإرهاق، ضمن نظام غائيّ، إلى تعويض معناه الطبيعي في فكرة الخيار الحر. قد تكون الجِراء واعية وتعبر عن نفسها بسعادة في العملية الحتمية التي تلعب فيها دورها؛ ولكنها ستبقى حتمية، وستبقى دمى ماريونيت.

إن الغائية ليست، بالطبع، الفلسفة الميتافيزيقية الوحيدة للتاريخ؛ إذ كان إلى جانبها تمييزٌ للمظهر والحقيقة، مختلف بدرجة ما، وإن كان محتفًى به بشكل أكبر. بالنسبة إلى المفكّر الغائيّ، كل الفوضى الظاهرة، والكارثة متعذرة التفسير، والمعاناة القاسية، والتسلسلات غير المفهومة من الأحداث العشوائية لا تعود إلى طبيعة الأشياء بل إلى إخفاقنا في اكتشاف مقصدها. وكل شيء قد يبدو غير ذي نفع، ومتضاربًا، وحقيرًا، وقبيحًا، وشريرًا، ومشوّهًا، مطلوبٌ -في حال عرفناه- لتناغم الكل الذي لا يمكن أن يعرفه سوى خالق العالم، أو العالم بحد ذاته (في حال أصبح مدركًا كليًا لذاته ولأهدافه). إن الإخفاق التام مُستبعَد بديهيًا، إذ عند مرحلة «أعمق» سيتم دومًا اعتبار جميع العمليات بأنها ستتكلّل بالنجاح؛ وبما أنه سيتوجّب وجود مرحلة «أعمق» من تلك الخاصة بأي رؤية، ليس ثمة أي اختبار إمبريقي، من حيث المبدأ، لمكوّنات النجاح أو الإخفاق «المطلق». إن الغائية نمط من الإيمان ليس قادرًا على التأكيد أو النفي بأي نوع من التجربة؛ وإن الدلائل، والبراهين، والاحتماليّة وما إلى ذلك أفكار غير قابلة للتطبيق عليه.

لكن ثمة رأي ثان، لا يقل أهمية احتفائية، يقول بأنّ ما يفسر ويبرر ما يحدث ليس الأهداف، بصرف النظر عن مدى وضوحها، بل هي حقيقة غير محدودة بزمن، أبدية، متسامية، «فوق»، «خارج»، أو «ما وراء»؛ تكون كما هي عليه دومًا، في تناغم تام، حتمي، غني عن التفسير. يكون كل عنصر فيها، بالضرورة، على ما هو عليه بفعل علاقاته مع العناصر الأخرى ومع الكيان بكلّيته. وإن لم يعمد العالم إلى إظهار هذا، وإن لم نر الأحداث والأشخاص الفعليين مرتبطين بعضهم ببعض بفعل علاقات الضرورة المنطقية تلك التي ستجعل من غير المعقول أن يكون أي شيء على غير ما هو عليه، سيكون مردّ ذلك حصريًا إلى إخفاق رؤيتنا. تتم تعميتنا بالجهل، والغباء، والشغف، وإن واجب التفسير في العلم أو التاريخ هو محاولة إظهار فوضى المظاهر كانعكاس ناقص لنظام الحقيقة الكامل، بحيث يسقط كل شيء، مجددًا، في موقعه الملائم. إن الغاية الآن ليست مشهدًا بعيدًا يدعو جميع الأشياء والأشخاص نحو تحقيق الذات، ولكنها «بنية واقع» منسجمة ذاتيًا، أبدية، مطلقة، موجودة «أبديًا»، كما كانت، مع العالم المضطرب للحواس الذي يعكسها كصورة مشوهة أو ظل واهن، وتكون بالنسبة إليه - في آن - الأصل، والسبب، والتفسير، والتبرير. إن علاقة هذا الواقع بعالم المظاهر يشكل موضوع دراسة جميع أقسام الفلسفة الفعلية - للأخلاق، والجماليات، والمنطق، وفلسفة التاريخ، والقانون، والسياسة، بحسب «مظهر» العلاقة الأولية التي يتم اختيارها لتكون محور الاهتمام. ولكن في ظل جميع أسمائها المتعددة: الشكل والمضمون، الواحد والكثرة، الغايات والوسائل، الذات والموضوع، الانتظام والفوضى، التغيير والاستقرار، التام والناقص، الطبيعي والمُصنَّع، الطبيعة والعقل.. تبقى القضية المحورية بشأن الحقيقة والمظهر واحدة ومتماثلة. وإن الفهم الفعلي يعني فهم هذه القضية، فهمها هي فحسب. إذ إنها تلعب الدور الذي تلعبه فكرة الوظيفة والمقصد في الغائيّة. إنها وحدها تفسّر وتبرّر في آن.

وأخيرًا، هناك تأثير العلوم الطبيعية. بداية تبدو هذه مفارقة: إن المنهج العلمي هو، فعليًا، جوهر نفي التأمل الميتافيزيقي. ولكن تاريخيًا، يكون الأول مرتبطًا بالآخر، و-في الحقل الذي أتحدث عنه- تظهر تشابهات مهمة معه، تحديدًا فكرة أن كل ما هو موجود هو بالضرورة موضوع في الطبيعة المادية، ويكون بالتالي قابلًا للتفسير من

القوانين العلمية. لو كان نيوتن قادرًا، من حيث المبدأ، على تفسير كل لحظة من كل مقوّم محدد في الطبيعة الفيزيائية بحسب عدد صغير من قوانين التعميم الكبير، أليس من المنطقي الافتراض بأن الأحداث السيكولوجية، التي تشكل الحيوات الواعية واللاواعية للأفراد، عدا عن الوقائع الاجتماعية -العلاقات والنشاطات و«التجارب» الداخلية للمجتمعات- يمكن تفسيرها من خلال استخدام مناهج مماثلة؟ صحيح أننا نبدو على معرفة قليلة بشأن موضوع السيكولوجيا والسوسيولوجيا مقارنة بالوقائع التي تتعامل معها الفيزياء أو الكيمياء؛ ولكن هل ثمة اعتراض، من حيث المبدأ، على الرأي القائل إن استقصاء دقيقًا وتخيليًا بشكل كافٍ للبشر قد يكشف، يومًا ما، عن قوانين قادرة على إعطاء تنبوءات بقوة ودقة تلك الممكنة الآن في العلوم الطبيعية؟ وفيما لو وصلت علوم السيكولوجيا والسوسيولوجيا إلى مكانتها الملائمة - ولم لا يجدر بها ذلك؟ - يتوجب علينا امتلاك قوانين تمكّننا، نظريًا على الأقل (إذ ربما لا يزال الأمر صعبًا في الممارسة)، من التنبؤ (أو إعادة بناء) كل تفصيل في حياة كل شخص فرد في المستقبل، والحاضر، والماضي، ولو كانت هذه (كما هي فعلًا) الغاية النظرية لعلوم مثل السيكولوجيا، والسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، ستتكوّن التفسيرات التاريخية، فيما لو كانت ناجحة، ببساطة في تطبيق القوانين - الفرضية المكرسة - لهذه العلوم في مواقف فردية بعينها. وربما سيكون هناك سيكولوجيا، وسوسيولوجيا، تاريخ «نقي»، أي، المبادئ بذاتها؛ وسيكون هناك «تطبيق» لها: تتحول إلى رياضيات اجتماعية، وفيزياء اجتماعية، وهندسة اجتماعية، و«فيزيولوجيا» لكل شعور وموقف وميل، بدقة وقوة وإفادة أصولها في العلوم الطبيعية. وهذا تحديدًا هو جوهر مفردات وغاية عقلانيّي القرن الثامن عشر مثل هولباخ ودالامبير وكوندورسيه. إن الميتافيزيقيين ضحيةُ وهم؛ ليس ثمة شيء ترانسندنتاليّ بطبيعته، لا شيء قصديًّا؛ كل شيء قابل للقياس؛ سيبلج ضوء النهار حينما سنكون، استجابة لجميع المشكلات المؤلمة التي تؤرقنا الآن، قادرين على القول مع لايبنتز، «calculemus»[1]، ونعيد الإجابات بوضوح، ودقة، وحسم.

(1) «لنقم بالقياس»: على سبيل المثال،

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz, ed. C. I. Gerhardt (Berlin, 1875-90), vol. 7, p. 200.

وقد كان لكوندورسيه، بشكل خاص، الموقف ذاته.

وما تشترك فيه كل هذه المبادئ – الميتافيزيقية والعلمية على حد سواء- (بصرف النظر عن اختلافاتها الشاسعة) هي الفكرة القائلة بأن التفسير يعني الاندراج تحت صيغة عامة، والتمثيل كأمثلة عن قوانين تغطي عددًا غير محدود من الحالات؛ إذًا، وعبر معرفة جميع القوانين المتصلة بالأمر، وبمدى ملائم من الوقائع ذات الصلة، سيكون من الممكن عدم تمييز ما يحدث فعليًا فحسب، بل سبب ذلك أيضًا؛ إذ لو كانت القوانين مؤسَّسة بشكل صحيح، فإن توصيف شيء ما، فعليًا، يعني الجزم بعدم حدوثه بطريقة مغايرة. إن السؤال «لماذا؟» بالنسبة للغائيّين يعني «سعيًا لأي هدف غير متبدّل؟»، بينما يعني لـ«العقلانيّين» الميتافيزيقيين اللاغائيين «محدد بشكل غير متبدل لأي نموذج مطلق؟»؛ ويعني لمؤيدي الغايات الكونتيّة [نسبة إلى كونت] للستاتيكيّات والديناميّات الاجتماعية «ناتج عن أي أسباب؟» – أسباب فعلية تكون كما هي عليه، سواء كانت على غير ما هي عليه أم لا. إن حتمية العمليات التاريخية، والنزعات، و«الصعودات» و«الأفولات»، هي مجرد حقيقة قائمة فعليًا *de facto* لأولئك المؤمنين بأن الكون يخضع لـ «القوانين الطبيعية» فحسب التي تصيّره على ما هو عليه؛ وهي قانونية *de jure* كذلك[1] – التبرير علاوة على التفسير- بالنسبة لمن يعتبر مثل هذا التماثل ليس مجرد أمر معطى، وحقيقة عجماء، وأمرًا غير قابل للتغيير أو المساءلة، ولكن كنماذج، وخطط، ومقاصد، وغايات، وأفكار في عقلية قوة إلهية عقلانية أو في العقل الكوني الشامل كأهداف، وككلّيات جمالية محققة لذاتها، وكأساسات منطقية ميتافيزيقية، وتبريرات غيبية لاهوتية، وأطروحات تُظهر التناقضات تحقق التوق لمعرفة سبب وجود هذا العالم المحدد بذاته، بدلًا من عالم آخر، أو لا عالم على الإطلاق؛ الحل الذي يتم تقديمه ضمن اشتراطات القيمة التي إما أن تكون «كامنة» في الوقائع بحد ذاتها أو «تُميِّزها» عن ارتفاع أو عمق «ترانسندنتاليّ». إن جميع هذه النظريات، بمعنى أو بآخر، هي أشكال من الحتمية، سواء كانت غائية، أو ميتافيزيقية، أو ميكانيكية، أو دينية، أو جمالية، أو علمية. وإن إحدى السمات المشتركة بين جميع هذه الرؤى هي القول الضمني إن حرية الاختيار

---

(1) التمييز في الأصل بين الاصطلاحين اللاتينيّين (*de facto*)، و(*de jure*)، حيث يعني الأول «في الواقع [وإن لم تتضمّنه القوانين]»، فيما يعني الاصطلاح الآخر «بحسب القوانين».

الخاصة بالفرد (بكل الأحوال المذكورة في ما يأتي) هي وهم بالنتيجة، وبأن الفكرة القائلة إن إمكانية اختيار البشر لغير ما اختاروه عادةٌ تستند إلى جهل بالوقائع؛ مع نتيجة لاحقة تستلزم بأن التأكيد على القول إنه توجّب عليهم فعل هذا الأمر أو ذاك، واستحقاق (لا مجرد استنتاج أو استجابة لـ) المديح أو اللوم، الموافقة أو الإدانة، يستند إلى الافتراض المسبق بأن مجالًا ما، في شتى الأحوال، من حياتهم ليس محددًا كليًا بفعل قوانين ميتافيزيقية أو لاهوتيّة أو معبِّرة عن الاحتماليات المعمَّمة للعلوم. وهذا الافتراض، الذي سيؤكَّد لاحقًا، زائفٌ بشكل واضح. وإنّ تقدُّم المعرفة يجلب بشكل مستمر مجالات جديدة من التجربة تحت حكم القوانين التي تجعل التدخل والتنبؤ المنهجي ممكنين. وبذلك يمكننا، لو كنا نسعى لنكون عقلانيين، أن نمدح أو نشجب، نحذّر ونشجع، نناصر العدالة أو المصلحة الذاتية، ونسامح، ونغفر، ونقرّر، ونصدر أوامر، ونشعر بندم مبرّر، فقط إلى الدرجة التي نبقى فيها جاهلين بالطبيعة الحقيقية للعالم. وكلما ازدادت معرفتنا، ازداد تضاؤل مجال الحرية الإنسانية، والمسؤولية بالنتيجة.

بالنسبة للكائن العليم، الذي يدرك لِمَ لا يمكن لأي شيء أن يكون عكس ما هو عليه، تكون أفكار المسؤولية أو الذنب، عبر الصحيح أو الخاطئ، جوفاء بالضرورة؛ إذ إنه مجرد معيار للجهل، والوهم المراهق؛ وإن إدراك هذا الأمر هو الإشارة الأولى للنضج الأخلاقي والفكري. ولقد أخذت هذه العقيدة صيغًا متعددة. إذ لدينا أولئك الذين يؤمنون بأن الأحكام الأخلاقية لا أساس لها لأننا نعرف أكثر من اللازم، وأولئك الذين يؤمنون بأنها غير مبرَّرة لأننا معرفتنا ضئيلة. ومجددًا، ضمن أصحاب النمط الأول ثمة أولئك الذين تكون حتميتهم تفاؤلية وخيّرة، وأولئك الذين تكون حتميتهم تشاؤمية، أو واثقة بنهاية سعيدة وإن كانت، في الوقت ذاته، شريرة بشكل ناقم أو تهكميّ. يتطلّع البعض إلى التاريخ للخلاص؛ وآخرون للعدالة؛ للانتقام؛ للإبادة. ومن بين التفاؤليين نجد العقلانيين الواثقين، بخاصة الرواد والأنبياء (من بيكون إلى المنظّرين الاجتماعيين الحديثين) في العلوم الطبيعية والتطور المادي، الذين يجزمون بأن الرذيلة والمعاناة، في نهاية المطاف، نتاجٌ للجهل بشكل دائم، وإن أساس إيمانهم هو الاعتقاد بأن من الممكن اكتشاف ما يريده جميع البشر في جميع

العصور فعليًا؛ وكذلك ما يمكنهم فعله وما هو دومًا خارج سلطتهم؛ وفي ضوء هذا، يبتكرون ويكتشفون ويتبنّون وسائل إلى غايات ممكنة التحقق. إن الضعف والبؤس، والحماقة والرذيلة، ومواطن الخلل الأخلاقي والفكري، ناجمة عن سوء التوافق. وإن فهم طبيعة الأشياء هو (في الحد الأدنى) معرفة ما ترغب به أنت (وآخرون ممن سيكونون مماثلين لك، إن كانوا بشرًا) فعليًا، وكيفية الحصول عليه. وكل ما هو سيئ ناجمٌ عن الجهل بالغايات أو الوسائل؛ وإن اكتساب معرفة الأمرين هو غاية ووظيفة العلوم. ستتقدم العلوم؛ وستُكتشف الغايات الفعلية فضلًا عن الوسائل الفعلية؛ وستزداد المعرفة، وسيعرف البشر أكثر، وبذا سيصبحون أفضل وأكثر حكمة وسعادة. ليس لدى كوندورسيه، الذي يعد [كتابه]، الموجز، التعبير الأبسط والأكثر إثارة من هذا الاعتقاد، أي، شكٌّ بأن السعادة، والمعرفة العلمية، والفضيلة، والحرية مترابطة بـ«سلسلة لا فكاك منها»[1]، بينما يعد الغباء، والرذيلة، والتفاوت والبؤس أشكالاً من مرضٍ سيُزيله تقدُّم العلوم إلى الأبد؛ إذ إننا مخلوقون على ما نحن عليه بفعل مسبّبات طبيعية؛ وحالما نفهمها، سيؤدي هذا، بمفرده، إلى دفعنا إلى التناغم مع «الطبيعة».

إن المديح واللوم وظيفتان للجهل؛ نحن على ما نحن عليه، كالأحجار والأشجار، كالنحل والقنادس، ولو كان من غير العقلاني أن نلوم أو نطلب العدالة من الأشياء أو الحيوانات، المناخات أو الأتربة أو الحيوانات المفترسة، حينما تتسبب بالألم لأنفسنا، لن يكون قَدْر اللاعقلانية أقل حينما نلوم شخصيات وأفعال البشر التي لا تقل حتمية بإمكان أن نندم، ونرثي ونكشف- عمق القسوة والظلم والغباء البشري، وأن نواسي أنفسنا بالثقة بأنها ستمرّ مثل كابوس شرير مع التقدم السريع لمعرفتنا الإمبريقية الجديدة؛ إذ إن التقدم والتعليم شديدا احتمالية الحدوث بكل الأحوال، إن لم يكونا محتومين. إن الإيمان بإمكانية (أو احتمالية) السعادة كنتاج للتنظيم العقلاني يوحّد بين كل الحكماء الخيّرين في الأزمنة الحديثة، من ميتافيزيقيّي النهضة الإيطالية إلى المفكرين الثوريين في عصر التنوير الألمانيّ[2]، ومن راديكاليّي ونفعيّي فرنسا ما

(1) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. O. H. Prior and Yvon Belaval (Paris, 1970), p. 228.

(2) (*Aufklärung*)، بالألمانيّة في الأصل.

قبل الثورة إلى الحالمين عبيد العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين. إنه جوهر كل اليوتوبيات من بيكون وكامبانيلا إلى ليسنغ وكوندورسيه، وسان-سيمون وكابيه، وفورييه وأوين، وقد تتوَّج في الفانتازيات البيروقراطية لأوغوست كونت، بعالمه مفرط الترتيب من البشر المنخرطين بسعادة في إنجاز وظائفهم، كلٌّ ضمن دائرة اختصاصه المحدَّدة بدقة، في التسلسلية الهرمية المنظَّمة بعقلانية -والثابتة بشكل تام- للمجتمع الكامل. هؤلاء هم الأنبياء الإنسانيون الخيّرون - وقد عرف عصرنا عددًا غير قليل منهم، من جول فيرن و هـ. ج. ولز وأناتول فرانس وبرنارد شو إلى مريديهم الأميركيين الكثر - المنفتحين بسخاء على جميع البشر، والساعين بشكل أصيل لإنقاذ كل كائن حيّ من عبئه في الجهل، والأسى، والفقر والتبعية المُخزية للآخرين.

إن التنويع الآخر من هذا الموقف أقل لطفًا بقدر جيد في النبرة والشعور. حينما يصف هيغل، ومن بعده ماركس، العمليات التاريخية، كانا يفترضان أيضًا بأن البشر ومجتمعاتهم جزء لا يتجزأ من طبيعة أكثر اتساعًا، يعتبرها هيغل ذات طبيعة روحانية، ماركس مادية. إن القوى الاجتماعية العظيمة في حالة عمل لا يدركه سوى الأفراد الأشد ذكاء وموهبة؛ وإن الشريحة الاعتيادية من البشر عميان -بدرجات متفاوتة- عن الشيء الذي يشكّل حياتهم فعليًا، إذ هم يعبدون الأصنام ويختلقون ميثولوجيات طفولية يرفعون من شأنها حين يُسبغون عليها مكانة آراء أو نظريات بهدف تفسير العالم الذي يعيشون فيه. وبين حين وآخر، تتطور القوى الحقيقية -اللاشخصيّة وغير القابلة للمقاومة- التي تحكم العالم فعليًا إلى نقطة يكون فيها التقدم التاريخي الجديد «مطلوبًا». إذًا (كما آمن كلٌّ من هيغل وماركس على نحو شهير) تم تحقيق اللحظات الحاسمة للتقدم؛ وإنها تأخذ صيغة قفزات زلزالية عنيفة، وثورات مدمِّرة تؤسِّس، بالنار والسيف أغلب الأحيان، نظامًا جديداً فوق أنقاض [النظام] القديم. وبشكل حتمي، ستُهزم الفلسفات الحمقاء ذات الطراز القديم، المتبلّدة، محلية الصنع، لمريدي المؤسسة القديمة، وتُقصى جنبًا إلى جنب مع المؤمنين بها.

بالنسبة إلى هيغل، وآخرين كثيرين، وإنْ ليس الجميع، من فلاسفة وشعراء الحركة الرومانتيكية، إن التاريخ صراع أبدي للقوى الروحانية الكبيرة المتجسّدة الآن في

المؤسسات -الكنائس، والأعراق، والحضارات، والإمبراطوريات والدول القومية- وفي الأفراد ذوي المكانة فوق-البشرية -«شخصيات التاريخ العالمي»- المتّسمين بالعبقرية الشديدة والقاسية، المتفوِّقين على، والمزدرين لـ معاصريهم الضعفاء. وبالنسبة إلى ماركس، الصراع هو قتال بين جماعات منظّمة مشروطة اجتماعيًا، طبقات مشكَّلة بفعل الصراع من أجل الوجود والعيش، وبالنتيجة، من أجل التحكم بالسلطة. ثمة نبرة تهكمية (مسموعة [للجميع] في ما عدا مريديهم الأشد طيبة وإخلاصًا) في كلمات كلا المفكرَيْن حينما يتأملان هزيمة ودمار الأشخاص غير المطّلعين، الرجال والنساء الاعتياديين العالقين في إحدى اللحظات الحاسمة في التاريخ. إذ يعمد كلٌّ من هيغل وماركس إلى استحضار صورة من البشر المسالمين والحمقى، الغافلين بشكل كبير عن الجزء الذي يلعبونه في التاريخ، الذين يشيّدون بيوتهم، بأمل وبساطة آسرَيْن، فوق المنحدرات الخضراء لما تبدو لهم منطقة جبلية مسالمة، ويثقون بدوام نمطهم الخاص في الحياة، ونظامهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ويتعاملون مع قِيَمِهم كما لو كانت معايير دائمة، ويعيشون، ويعملون، ويصارعون من دون أدنى إدراك للعمليات الكونية التي لا تشكل فيها حيواتهم سوى مرحلة عابرة. ولكن الجبل ليس جبلًا اعتياديًا؛ إنه بركان؛ وحينما (كما يوقن الفلاسفة دومًا بأنه سيحدث) يأتي الانفجار المحتوم، ستتلاشى منازلهم ومؤسساتهم المعُتنى بها بدقة وغاياتهم وأنماط حياتهم وقِيَمهم من الوجود في الزلزال الذي يحدّد القفزة من المرحلة «الأدنى» إلى «الأرقى». وحينما يتم الوصول إلى هذه النقطة، سيكون المتنبّئان العظيمان بالدمار في مجالهما الخاص؛ يدخلان في إرثهما؛ ويعاينان الحريق بسخرية، وازدراء شديدٍ شبه بايرونيّ [نسبة إلى الشاعر لورد بايرون]. إن الحكمة تعني فهم الاتجاه الذي يتحرك نحو، العالم بقوة، والتماهي مع السلطة الصاعدة التي تواكب العالم الجديد. يُماهي ماركس -وهذا جزء من انجذابه إلى أولئك الذين يشابهونه في الميل العاطفي- ذاته بابتهاج، بطريقته التي لا تقل شغفًا عن [طريقة] نيتشه أو باكونين، مع القوى الكبرى التي تكون خلّاقة في جوهر تدميرها، ولا يُرحَّب به بذهول ورعب إلا من أولئك الذين تكون قيمهم ذاتيّة بشكل يائس، والذين ينصتون إلى ضميرهم، ومشاعرهم، أو لما تقوله ممرضاتهم أو معلموهم،

من دون إدراك أمجاد الحياة في عالم ينتقل من انفجار إلى انفجار لتحقيق التصميم الكوني العظيم. حينما ينتقم التاريخ، ويتطلع إليه كل نبي غاضب[1] في القرن التاسع عشر ليثأر له ضد أشد كارهيه، - ستُسحق المساكن البشرية الوضيعة، المثيرة للشفقة، الجديرة بالسخرية، الخانقة؛ بشكل عادل، لأن كل ما هو عادل وغير عادل، جيد أو سيئ، يتحدد بالهدف الذي يُفضي إليه. كل ما هو في طرف العقل المنتصر سيكون عادلًا وحكيمًا؛ وكل ما هو في الطرف الآخر، طرف العالم المحكوم عليه حتميًا بالدمار بفعل قوى العقل، يسمّى -بشكل محق- أحمق، وجاهلًا، وذاتيًا، واعتباطيًا، وأعمى؛ وفي حال ذهب بعيدًا في محاولته لمقاومة القوى المُقدَّر لها أن تحل محله، فإنه -أي الحمقى والوضيعون ومتوسطو المقدرة الذين يشكّلونه- سيُسمَّى، بشكل محق، رجعيًا، وشريرًا، وظلاميًا، وشديد العناد في عدائه للمصالح الأعمق للبشرية.

وأيًا يكن اختلاف نبرة هذه الصيغ من الحتمية -سواء كانت علمية، وإنسانية وتفاؤلية أم صاخبة ورؤيويّة ومبتهجة- فإنها ستتفق في هذا: بأن للعالم اتجاهًا محكومًا بقوانين، وبأن الاتجاه والقوانين قابلة للاكتشاف، بدرجة ما، عبر توظيف التقنيات الملائمة للاستقصاء؛ وعلاوة على ذلك، فإن عمل هذه القوانين لا يمكن استيعابه إلا من أولئك الذين يدركون بأن حيوات، وشخصيات، وأفعال الأفراد، العقلية والجسدية في آن، محكومة بـ«الكيانات الكلّية» الأكبر التي ينتمون إليها، وبأن التطور المستقل لهذه «الكيانات الكلّية» التي تُكوِّن ما يسمى بـ «القوى» التي يتوجب أن يتشكّل التاريخ «العلمي» (أو «الفلسفي») الفعلي وفقًا لاتجاهها. ولإيجاد تفسير للسبب الذي يتصرف أو يفكر أو يشعر به أفراد محددون أو جماعات منهم بطريقة ما بدلًا من أخرى، يجب على المرء بداية أن يسعى لفهم البنية، وحالة التطور واتجاه هذه «الكيانات الكلّية»، مثلًا، المؤسسات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والدينية التي ينتمي إليها هؤلاء الأفراد؛ وحالما يُعرف ذلك، ينبغي أن يصبح سلوك الأفراد (أو الأكثر تميزًا بينهم) قابلًا للإدراك بشكل منطقي تقريبًا، من دون أن يشكّل مشكلة منفصلة. وتختلف الأفكار المتعلقة بهويّة هذه الكيانات أو القوى الكبرى، ووظيفتها،

---

(1) (*enragé*)، بالفرنسيّة في الأصل.

من منظّر إلى آخر. العرق، واللون، والكنيسة، والأمة، والطبقة؛ والمناخ، والإنعاش، والتكنولوجيا، والوضع الجيوبوليتيكي؛ الحضارة، والبنية الاجتماعية، والروح الإنسانية، واللاوعي الجمعي، فيما لو أخذنا بعض هذه المفاهيم عشوائيًا، جميعها لعبت أدوارها في المنظومات التاريخية-اللاهوتية كأبطال في مرحلة التاريخ. ويتم تمثيلهم بكونهم القوى الحقيقية التي يكون فيها الأفراد بمثابة المكوِّنات الأساسية والتعبيرات الأكثر بروزًا، في آن، لهذا المظهر أو ذاك منها. وإن أولئك الذين يكونون واعين بشكل أوضح وأعمق من الآخرين بشأن الدور الذي يلعبونه، سواء كان ذلك طوعيًا أم لا، سيلعبونه بدرجة كبيرة من الوضوح والفعالية؛ هؤلاء هم القادة الطبيعيون. أما الآخرون، المنقادون بمصالحهم الشخصية الضيقة إلى تجاهل أو نسيان أنهم جزء من نموذج مستمر أو مضطرب من التغيّر، وسيتم خداعهم لافتراض (أو، التصرف كما لو أنهم يفترضون) بأنهم ومرديهم مثبّتون في مرحلة ثابتة إلى الأبد.

وما تستلزمه تنويعات كل من هذين الموقفين، مثل جميع أشكال الحتمية الأصلية، هو إزالة فكرة المسؤولية الفردية. ومع ذلك، إن من الطبيعي بما يكفي للبشر، سواء كان ذلك لأسباب عملية أو بسبب كونهم ميالين للتأمل، أن يسألوا ما أو مَن المسؤول عن هذه الظروف أو تلك التي يعرضونها برضا أو قلق، حماسة أو رعب. ولو كان تاريخ العالم ناجمًا عن عملية القوى المميَّزة أكثر من، ومتأثرًا قليلًا بـ الإرادات البشرية الحرة والخيارات الحرة (سواء حدثت هذه [الخيارات] أم لا)، سيتوجب على التفسير الملائم لما يحدث، إذًا، أن يتوضّح تبعًا لاشتراطات تطور مثل هذه القوى. وبالتالي، ستكون هناك نزعة للقول إن هؤلاء الأفراد ليسوا هم «المسؤولين» بالنتيجة، بل هذه الكيانات الأكبر. أنا أعيش في لحظة محدَّدة من الزمن في الظروف الروحية والاجتماعية والاقتصادية التي توجّبَ عليّ مواجهتها: إذًا، كيف يمكنني كبح نفسي عن الاختيار والتصرف كما أفعل حقًا؟ إن القِيَم التي أُدير حياتي بحسب اشتراطاتها هي قِيَم طبقتي، أو عرقي، أو كنيستي، أو حضارتي، أو هي جزء لا يتجزأ من «محطتي» - موقعي في «البنية الاجتماعية». ولا ينكر أحد بأن من الغباء والقساوة، أيضًا، لوم نفسي لعدم كوني أطول مما أنا عليه، أو اعتبار لون شعري أو مزايا عقلي أو قلبي ناجمة، من حيث المبدأ، عن خياري الحر؛ إذ إن هذه السمات هي

ما هي عليه من دون أي قرار مني. ولو عمدت إلى توسيع هذا التصنيف بلا حدود، إذًا أيًا يكن الأمر، فسيكون ضروريًا ومحتومًا. وتصبح هذه التوسعة اللامحدودة للضرورة، بشأن أي من الآراء الموصوفة أعلاه، جوهريةً في تفسير أي شيء. ويصبح اللوم أو المديح، وتأمل المسارات البديلة الممكنة للفعل، ومناصرة الشخصيات التاريخية لتصرّفها الآن أو في الماضي كما فعلت حقًا، نشاطًا عبثيًا. إن احترام أو ازدراء هذا الفرد أو ذاك قد يستمر فعليًا، ولكنه سيصبح مشابهًا للحكم الجمالي. بوسعنا الامتداح أو الاستهجان، الشعور بالحب أو الكراهية، بالرضا أو العار، ولكن ليس بوسعنا الامتداح أو التبرير. إن الاسكندر، وقيصر، وأتيلا، ومُحَمّد، وكرومويل، وهتلر، مشابهون للطوفان والزلازل، ولحظات الغروب، والمحيطات، والجبال؛ قد نحترمهم أو نخشاهم، نحتفي بهم أو نلعنهم، ولكنّ شجب أو تمجيد أفعالهم هو (في النهاية) يماثل إحساس توجيه عظة إلى شجرة (كما أشار فريدريك الكبير بطريقته اللاذعة المعتادة في معرض هجومه على [كتاب] هولباخ نظام الطبيعة)[1].

(1) إنّ الحتميّة، بالطبع، ليست متطابقة مع الجبريّة، التي هي النوع الأوحد، وإنْ ليس الأكثر وضوحًا، من الحالة الحتميّة الهائلة. ويبدو أنّ غالبيّة الحتميّين يؤكّدون أنّ مثل هذه التمييزات كتلك التي تكون بين السلوك الطوعيّ واللاطوعيّ، أو بين الأفعال والحركات أو الحالات الميكانيكيّة، أو ما يكون الإنسان جديرًا به أو لا، وبالتالي جوهر فكرة الفاعل الأخلاقيّ، تعتمد على ما يكون أو يمكن أن يكون متأثرًا بالخيار أو الجهد أو القرار الفرديّ. وهم يؤكّدون أنّني لا أمتدح أو ألوم إنسانًا بشكل طبيعيّ إلا حينما، ولأنني، أعتقد بأنّ ما حدث كان (أو قد يكون جزءًا منه بأيّ حال من الأحوال) متسبّبًا عن خياره أو عن غياب ذلك الخيار؛ وينبغي أن لا ألومه أو أمتدحه لو كانت خياراته، أو جهوده... إلخ، عاجزة بوضوح عن التأثير في النتيجة التي أهلّل لها أو أستهجنها؛ وبأنّ هذا متوافق مع الحتميّة الأشد صرامة، بما أنّ الخيار، أو الجهد... إلخ، عواقب محتّمة سببيًا بحد ذاتها للأحداث السابقة الزمكانيّة المحدّدة. وهذا (جوهريًا «الانحلال» الكلاسيكيّ لمشكلة الإرادة الحرة عبر الإمبريقيّين البريطانيين - هوبز، ولوك، وهيوم، ومريديهم الحديثين راسل، وشلك، وآير، ونوول-سميث، وهامبشاير...) لا يبدو لي بأنّه يحل المشكلة، بل إنّه يدفعها خطوة إلى الخلف. وقد أعمد لمقاصد قانونيّة أو غيرها إلى تعريف المسؤوليّة، والتفسيريّة الأخلاقيّة... إلخ بالاستناد إلى مثل هذه الخطوط. ولكنْ لو كنت مقتنعًا بأنّه برغم أنّ أفعال الخيار، والسمات المزاجيّة... أثرت فعلًا على ما حدث، ومع ذلك كانت بذاتها محدّدة كليًا عبر عوامل ليست ضمن نطاق سيطرة الفرد (بما فيها محفّزاته وبواعث الفعل الخاصة به)، ينبغي عليّ بالتأكيد أن لا أعتبره جديرًا بالمديح أو جديرًا باللوم أخلاقيًا. وفي مثل هذه الظروف، سيصبح مفهوم استحقاق الثواب والعقاب، كما تُستعمَل هذه الاصطلاحات اليوم، أجوف بالنسبة إليّ. =

إن توزيع درجات من مسؤوليتهم، ونَسْب هذه العاقبة أو تلك إلى قرارهم الحر، ووضعهم كأمثلة أو عوائق، والسعي لاستخلاص دروس من حيواتهم، يصبح غير ذي معنى. يمكن أن نشعر بالخجل من أفعالنا أو حالتنا العقلية، أو أفعالهم وحالاتهم، كما يشعر الأحدب بالخجل من حدبته؛ ولكن لا يمكننا الإحساس بالندم: إذ إنّ هذا

= ويبدو لي أنّ نمط الاعتراض ذاته يمكن تطبيقه على العقيدة المرتبطة بشأن أنّ الإرادة الحرة معادلة للقدرة على التأثّر (سببيًا) بالمديح، أو اللوم، أو الإقناع، أو التعليم.... وسواء كانت المسبّبات التي يُعتقَد بأنها تحدِّد بشكل كامل الفعل البشريّ فيزيائيّة أم جسديّة أم من نمط آخر، وبصرف النظر عن النموذج أو التناسب الذي تكون مقدَّرة على الحدوث فيه، فيما لو كانت مسبّبات حقًا – لو كان يُعتقَد بأنّ نتائجها غير قابلة للتغيّر مثل، على سبيل المثال، آثار المسبّبات الفيزيائيّة أو الفيزيولوجيّة – فإنّ هذا، بذاته، يبدو لي أنّه يجعل فكرة وجود خيار حرّ بين بدائل غير قابل للتطبيق. وبحسب هذا الرأي فإنّ «كان بإمكاني التصرّف بشكل مغاير» سيتمّ جعلها تعني «كان بإمكاني التصرّف بشكل مغاير لو كنتُ قد اخترت»، أي، إن لم يكن ثمة عقبة لا يمكن تذليلها ستُعيقني (مع إضافة ملحق أنّ خياري قد يتأثّر بالمديح أو الرفض الاجتماعيّ أو غير ذلك...)؛ ولكن لو كان خياري بذاته هو نتيجة مسبّبات سابقة، سأكون، في هذه الحالة، غير حرّ. إنّ حريّة الفعل لا تعتمد على غياب هذه المجموعة أو تلك من العقبات القاتلة أمام الفعل – فيزيائيّة أو بيولوجيّة، مثلًا، بينما تكون عقبات أخرى، مثلًا عقبات فيزيولوجيّة – شخصية، أو العادة، أو المحفّزات «المُلزمة»... إلخ، حاضرة؛ إنها تتطلّب وضعًا لا يمكن فيه لأيّ مجموع كليّ من مثل هذه العوامل السببيّة أن يحدّد النتيجة – يبقى فيه مجال ما، بصرف النظر عن ضيقه، لا يتم فيه تحديد الخيار بشكل كامل. هذا هو الحدّ الأدنى من معنى «بإمكان» في هذا السياق. وإنّ مجادلة كانط القائلة إنّه حيثما لا توجد حريّة ليس ثمة التزام، وحيثما لا توجد استقلاليّة للمسبّبات ليس ثمة مسؤوليّة وليس ثمة استحقاق للثواب أو العقاب، وبالنتيجة ليس ثمة مناسبة للمديح أو اللوم، [هذه المجادلة] تبدو مُقْنعة. لو كان بإمكاني القول فعليًا «لا يمكنني كبح نفسي عن اختيار هذا أو ذاك»، لن أكون حرًا. والقول إنّ من ضمن العوامل التي تحدّد الوضع شخصيّتي، وعاداتي، وقراراتي، وخياراتي... إلخ – وهذا، بالطبع، صحيح بشكل واضح – لا يغيّر من الحالة، ولا يجعلني، في هذه الحالة فحسب، حرًا. وإنّ شعور أولئك الذين اعتبروا الإرادة الحرّة قضيّة أصيلة، ولم يتم تضليلهم بفعل الجهود الأخيرة للشطط في تأويلها، تبيَّنَ أنّه، كما يحدث غالبًا في حالة المشكلات الأساسيّة التي أرّقت رجال الفكر في كل جيل صحيحة بمواجهة الفلاسفة المتسلّحين بمنهج بسيط قاهر لإبعاد المشكلات العسيرة عن ناظريهم. ويبدو الدكتور جونسون هنا، أيضًا، كما في مسائل أخرى تؤثّر في أفكار الفهم السائد، وكأنّه منقاد عبر فهم لغويّ سليم. وبالطبع، فإنّ هذا لا يستتبع أنّ أيًا من التحليلات التي تمّ تقديمها إلى الآن بشأن الحالات التي أمامنا لمفردات «بإمكان»، و«حريّة»، و«لا مسبَّب»... إلخ، مرضية لنا. وإنّ قصّ الرباط، كما فعل الدكتور جونسون، لا يعني فكّ خيوطه.

يستلزم الإيمان بأننا لم نكن قادرين على التصرف بطريقة مغايرة فحسب، بل كذلك أننا استطعنا الاختيار الحرّ لفعل ذلك. كان هؤلاء البشر على ما كانوا عليه، وكذلك نحن. تصرّفوا كما تصرفوا، وكذلك نحن. ويمكن تفسير سلوكهم وفقًا لاشتراطات التصنيف الجوهري المستخدَم، بينما سيُختزل التاريخ إلى علم طبيعي أو مخطط ميتافيزيقي أو لاهوتي. لا يمكننا فعل الكثير لأجلهم، و، بدرجة أقل، لأنفسنا ولمعاصرينا. هذا كل ما يمكن فعله.

وبرغم ذلك، تتم مناشدتنا، بما يكفي من الغرابة، من الحتميين ذوي العقول المتصلّبة، بجوهر اسم المكانة العلمية للموضوع، بهدف تجنّب الانحياز؛ وثمة مناشدات اعتيادية ترد إلى المؤرخين لكبحهم عن التمسك بالأحكام، وأن يبقوا موضوعيين، وألّا يُسبغوا قِيَم الحاضر على الماضي، أو[قيم] الغرب على الشرق؛ وألّا يحترموا أو يُدينوا الرومان القدماء لكونهم مشابهين أو غير مشابهين للأميركيين الحديثين؛ وألّا يشجبوا العصور الوسطى لكونها أخفقت في ممارسة التسامح كما فهمه فولتير، أو يُطروا على الأخوين غراتشي[1] لأننا صُدمنا من التفاوتات الاجتماعية لزمننا، أو ينتقدوا شيشرون بسبب تجربتنا الشخصية عن المحامين في السياسة. ما الذي يمكننا فعله من مثل هذه التحذيرات، أو من المناشدات الدائمة لاستخدام خيالنا أو سلطتنا الخاصة من التعاطف أو الفهم بهدف تجنّب التفاوت الذي ينبع من فهم غير ملائم لمقاصد أو شيفرات أو عادات ثقافات بعيدة عنا في الزمان أو المكان؟ أيُّ معنى لهذا، مع الاحتفاظ بالانطباع بأن إعطاء مديح أو لوم أخلاقي، والسعي لأن تكون عادلًا، هو ليس أمرًا لا عقلانيًا بالمطلق، بأن البشر يستحقون العدالة كما لا تستحقها جذوع الأشجار أو الحجارة، وبأنه، وبسبب هذا، يجب أن نسعى لنكون منصفين، وألا نمدح أو نلوم اعتباطيًا، أو بشكل خاطئ، من خلال الجهل، أو الانحياز، أو الافتقار إلى الخيال؟، ومع ذلك، وحالما ننقل مسؤولية ما يحدث من كواهل الأفراد إلى العملية السببية أو الغائية للمؤسسات أو الثقافات أو

(1) الأخوان غراتشي (Gracci): تيبيريوس وغايوس غراتشي كانا نبيلين رومانيّين إصلاحيَّيْن عاشا في القرن الثاني الميلاديّ، وحاولا إدخال تشريعات قانونيّة تقضي بإعادة توزيع الأراضي الرومانيّة على السكّان. وقد تسبّبت نشاطاتهما هذه بتعرّضهما للاغتيال.

العوامل النفسية أو الجسدية، ما الذي سيكون عليه معنى مناشدة تعاطفنا أو إحساسنا بالتاريخ، أو التحسّر على الفكرة المثالية للتجرّد الكُلّي، التي قد لا يتم تحقّقها بشكل كامل، ولكن يقترب منها البعض أكثر من آخرين؟ قليلون متّهمون بالتوصيفات المنحازة للتغيرات الجيولوجية أو الافتقار إلى التعاطف الحدسي في وصف أثر المناخ الإيطالي على الهندسة المعمارية في روما القديمة.

وبخصوص هذا الأمر، يمكن الإجابة بأنه حتى لو كان التاريخ، مثل العلم الطبيعي، إرواءً للفضول بشأن العمليات اللامتغيرة – التي تتشوه بفعل تدخل الأحكام الأخلاقية- ستتمكن من الحصول على فهم ناقص حتى للوقائع المجردة ما لم تكن لدينا درجة من التبصّر التخيّلي بشأن طرائق الحياة الغريبة، أو المعروفة بشكل سطحي، وبالنسبة إلينا. إن هذا صحيح بلا شك؛ ولكنه لا يصل إلى جوهر الاعتراض المسلّط بوجه المؤرخين المتهمين بالانحياز أو تحريف توصيفاتهم بشدة. قد يكون (وبلا شك، قيل غالبًا) غيبون أو ماكاولي أو تريتشكه أو بيلوك قد أخفقوا في إعادة إنتاج الوقائع كما شككنا بأنهم قد فعلوا. وبالطبع إن قول هذا هو بهدف اتهام الكتّاب بالنقص مثل المؤرخين؛ ولكن هذا ليس الجوهر الأساسي للتهمة. بل هو كونهم، بمعنى ما، ليسوا مجرد غير دقيقين أو زائفين أو مفتقرين، بل كذلك كونهم غير منصفين، وبأنهم يسعون إلى ضمان موافقتنا في جانب ما، و-بهدف تحقيق ذلك- إلى التشويه غير المنصف للجانب الآخر؛ إذ من خلال التعامل مع جانب واحد يعمدون إلى اقتباس الدلائل واستخدام مناهج الاستدلال أو التقديم التي يرفضونها من دون أي سبب وجيه في الجانب الآخر؛ وبأن محرّضهم لفعل هذا ينبع من اقتناعهم بالكيفية التي يكون عليها البشر، وما ينبغي عليهم فعله؛ كما تنبع هذه الاقتناعات -أحيانًا- من آراء تكون في حال الحكم عليها وفقًا لاشتراطات المقاييس والمعايير الاعتيادية للقيم التي تسود في المجتمعات (التي ينتمي إليها هم ونحن) شديدة الضيق؛ أو لا عقلانية أو غير قابلة للتطبيق على الفترة التاريخية موضع الدراسة؛ وبأنهم، وبسبب هذا، عمدوا إلى التضييق على، أو تحريف، الوقائع الفعلية، كما يتم فهم تلك الوقائع الفعلية من المجتمع المتعلّم في زمانهم أو زماننا. أي إننا نتذمر لا بسبب التضييق أو التحريف فحسب، بل بسبب المقاصد البروباغندية التي

نظن بأن هذه المسألة ناجمة عنها؛ وعند الحديث عن البروباغندا عمومًا، دع عنك الافتراض بأنها قد تكون فاعلة بشكل خطر، فإنها تعني ضمنيًا بأن فكرة الظلم ليست عديمة التأثير، وبأن علامات السلوك هي، ويُحتمل أن تكون، قابلة للمكافأة.

إن الأمر يعني فعليًا القول يجب عليّ إما ألا أسعى للمديح أو اللوم على الإطلاق، أو، في حال عجزي عن تجنب هذا لأنني إنسان وآرائي تصدر حتميًا عبر التقييمات الأخلاقية، ينبغي أن أسعى للتصرف بإنصاف شديد، وبتجرّد، وبالاستناد إلى دلائل، من دون لوم البشر على إخفاقهم في فعل المستحيل، أو امتداحهم لفعل ذلك أيضًا. وهذا، بدوره، يستلزم إيمانًا بالمسؤولية الفردية -أو درجة منها بشتى الأحوال وإن ازدياد الدرجة -اتساع مدى الإمكانية، والبدائل التي يتم اختيارها بحريّة- سيعتمد على قراءة المرء للطبيعة والتاريخ؛ ولكنها لن تكون مجرد خواء على الإطلاق.

وبرغم ذلك، يبدو لي أن هذا الأمر الذي ينكره افتراضيًا أولئك المؤرخون والسوسيولوجيون، المتشرّبون بالحتمية الميتافيزيقية أو العلمية، الذين يعتقدون بأن من الصحيح القول إنه في (ما هم مولعون بتسميته) «التحليل الأخير»، كل شيء – أو الكثير بحيث لا يشكل فرقًا، يتناقص بفعل آثار الطبقة، أو الفرق، أو الحضارة، أو البنية الاجتماعية. ويبدو لي أن مثل هؤلاء المفكرين ملتزمون بالاعتقاد بأنه، وبرغم عدم قدرتنا على تحديد المنحنى الدقيق لحياة كل فرد عبر المعطيات التي بحوزتنا والقوانين التي ندّعي اكتشافها، فإننا، من حيث المبدأ، لو كنا كلّيي العلم، كان أمكننا فعل ذلك، في أي ظرف من حالة الآخرين، بالدقة ذاتها التي تتيحها تقنيات التنبؤ العلمي؛ وبأنه، وبالنتيجة، حتى الحد الأدنى مما يتبقى من حكم القيمة الذي لا يمكن أن يمحوه كليًا أي قدر من الانضباط الذاتي الواعي والمحو الذاتي، الذي يحرّف ويكون جزءًا من جوهر اختيارنا للمادة التاريخية، ومن تركيزنا أيًا يكن مدى تردده، على بعض الأحداث والأشخاص لكونهم أكثر أهمية أو إثارة للاهتمام أو غرابة عن الآخرين، يجب أن يكون إما النتيجة لاشتراطنا «متعذر التجنّب»، أو ثمرة غرورنا وجهلنا غير القابل للعلاج؛ وإنه يبقى، في كلتا الحالتين، في الممارسة بشكل لا يمكن تجنبه – ثمنًا لمكانتنا البشرية، وجزءًا من نقص البشر؛ ولا يجب قبوله إلا لأنه لا يمكن رفضه حرفيًا، لأن الناس ورؤيتهم هم وهي على ما هم، وهي، عليه، والبشر

يحكمون بالطريقة التي يحكمون بها؛ لأنهم محدودون، وينسون، أو يعجزون عن مواجهة، حقيقة أنهم كذلك.

وبالطبع، إن هذه الخاتمة الصارمة ليست مقبولة حقيقة من أي مؤرّخ فاعل، أو أي إنسان في لحظاته غير النظرية؛ حتى لو - للمفارقة - كانت الجدالات التي تقودنا إلى مثل هذه الخاتمة غير المعقولة، عبر التأكيد على مدى التضييق الذي اعترى مجال الحرية والإنسانية، والمسؤولية [الإنسانية] بالتالي، عما كان معروفًا عنها خلال عصور الجهل العلمي، حيث عمدت إلى إعطاء دروس محترمة عن الكتب والتواضع. ولكن، عند التأكيد، بما أن البشر «خاضعون للحتمية»، على أن التاريخ -الذي أعني بأنه نشاط المؤرخين- يعجز، فيما لو تحدثنا بصرامة، عن أن يكون عادلًا أو غير عادل، بل فقط صحيحًا أو خاطئًا، حكيمًا أو غبيًا، فإن هذا يعني تقديم مغالطة نبيلة، نادرًا ما يمكن، إن جاز ذلك أساسًا، للمرء أن يتصرّف بموجبها. إذ إن قبولها النظري، بصرف النظر عن درجته الضئيلة، قاد إلى رسم معالم العواقب شديدة التحضّر، وتحقّقَ من كثير من القسوة والظلم التقليديين.

III

إن الطرح القائل إن كل شيء نفعله ونعانيه جزء من نموذج ثابت -بأن مراقب لابلاس (المدعوم بمعرفة كافية من الوقائع والقوانين) يمكنه في أي لحظة من الزمن التاريخي أن يصف بشكل صحيح كل ما حدث في الماضي والمستقبل، بما فيها تلك الخاصة بالحياة «الداخلية»، أي الأفكار، والمشاعر، والأفعال البشرية- غالبًا ما تمت دراسته، كما نتجت عنه تضمينات شديدة الاختلاف؛ وقد أدى الإيمان بحقيقته إلى إخافة البعض وإلهام آخرين. ولكن، بصرف النظر عما إذا كانت الحتمية صحيحة أو حتى مترابطة منطقيًا، يبدو واضحًا بأن قبولها لا يؤدي، حقيقةً، إلى تحريف الأفكار الاعتيادية لغالبية البشر، بمن فيهم المؤرخون، أو حتى أولئك العلماء الطبيعيين خارج المختبر. إذ، لو فعلت ذلك، لكانت لغة المؤمنين ستعكس هذه الحقيقة، وستكون مختلفة عن لغة من تبقّى منا.

ثمة مجموعة تعبيرات نستخدمها باستمرار (ولا يمكننا تدبّر أمرنا من دونها إلا بصعوبة)، مثل «لم يكن يتوجب عليك [لم تكن محتاجًا] فعل هذا»؛ «هل كنت مضطرًا لاقتراف هذا الخطأ الشنيع؟»؛ «كان بإمكاني فعل ذلك، ولكنني لن أفعلها»؛ «لمَ تنازل ملك روريتانيا عن الحكم؟ لأنه، بعكس ملك أبيسينيا، كان مفتقرًا إلى قوة الإرادة للمقاومة»؛ «هل يتوجب على القائد الأعلى أن يكون شديد الغباء؟».. من الواضح أن تعبيرات من هذا النمط تتضمّن الفكرة التي لا تقتصر على مجرد الإمكانية المنطقية لتحقيق البدائل أكثر من تلك التي تحقّقت فعليًا، تحديدًا في الاختلافات بين المواقف التي يمكن فيها اعتبار الأفراد، بشكل منطقي، مسؤولين عن أفعالهم، وتلك التي لا يكونون فيها [مسؤولين عنها]. إذ لا أحد سيرغب بإنكار أننا غالبًا ما نتجادل بشأن المسار الأفضل بين المسارات الممكنة من الفعل المشرعة أمام البشر في الحاضر والماضي والمستقبل، في السرد والأحلام؛ وبأن المؤرخين (والمحققين والقضاة والمحلّفين) يحاول فعلًا تكريس ماهية هذه الاحتماليات، قدر إمكانهم؛ وبأن الطرق التي تُرسم فيها هذه الخطوط تضع الحدود بين التاريخ الجدير بالاعتماد وغير الجدير بذلك؛ وبأن ما تُسمّى بالواقعية (المتعارضة مع البهرجة أو الجهل بالحياة أو الأحلام اليوتوبية) تتكوّن تحديدًا في تموضع ما، حدث (أو ما قد يحدث) في سياق ما حدث (أو ما كان سيحدث) وفي تمييز حدود هذا الأمر عن الأمر الذي لا يمكن حدوثه؛ وبأن هذا هو (كما أعتقد بأن ل. ب. ناميه اقترح مرة) ما سيُفضي إليه معنى التاريخ في نهاية المطاف؛ وبأن هذه الاستطاعة هي ما تعتمد عليها العدالة التاريخية (والقانونية كذلك)؛ وبأن هذا وحده ما يمكّن من الحديث عن النقد، أو اللوم والمديح، بأنه عادل أو مُستحَق، أو عبثي أو غير منصف؛ أو أن هذا هو السبب الوحيد والواضح لكون الحوادث، القوى الكبرى[1]- حينما تكون متعذّرة التجنّب - بالضرورة خارج تصنيف المسؤولية، وبالتالي خارج قيود النقد، وإبداء المديح واللوم. وإن الاختلاف بين المتوقّع والاستثنائي، الصعب والسهل، الطبيعي والمنحرف، يستند إلى رسم هذه الخطوط بذاتها.

---

(1) (*Force majeure*) القوى أو الحوادث الكبرى التي تحدث مصادفة ولا سبيل لمقاومتها. (بالفرنسيّة في الأصل)

يبدو كل هذا بديهيًا إلى درجة عدم الجدال بشأنه. ويبدو من نافل القول، أن كل نقاشات المؤرخين بشأن ما إذا كان يمكن منع سياسة بعينها، وبالتالي ما الرأي الذي يتوجب استنباطه من أفعال وشخصيات الفاعلين، لا تتوضّح إلا عند افتراض حقيقة الخيارات البشرية. ولو كانت الحتمية نظرية صالحة بشأن السلوك البشري، ستكون هذه التمييزات غير مناسبة بالقدر ذاته الذي يكون عليه إرجاع المسؤولية الأخلاقية إلى النظام الفلكيّ أو أنسجة الخلية الحية. وتعمد هذه التصنيفات إلى اختراق كل ما نظن ونشعر بأنه شديد الانتشار والعالمية بحيث لا يمكن استبعاده، واستيعاب ماهية وكيفية ما يمكن أن نفكر، ونشعر ونتحدث من دونهما، أو في إطار عكسهما، ما يقيّد استطاعتنا نفسيًا بشدة - وهذا غير قابل للممارسة بشكل يقارب، إن لم يتطابق، مثلًا، مع الافتراض بأننا نعيش في عالم لم يعد فيه المكان، أو الزمان أو الأرقام موجودة بالمعنى الطبيعي. وقد نتجادل دومًا، فعليًا، بشأن مواقف محددة، حول ما إذا كان التفسير الأفضل لحادثة ما هو أنها الأثر المحتوم للأحداث السابقة خارج السيطرة البشرية، أو، على العكس، بأنها ناجمة عن الخيار الإنساني الحر؛ حر بالمعنى الذي لا يقتصر على مجرد أن الحالة كانت ستتغير فيما لو اخترنا -حاولنا أن نفعل- أمرًا مختلفًا؛ بل إن لا شيء سيمنعنا من الاختيار.

وكذلك لا يمكن أن يميل ازدهار العلم والمعرفة التاريخية فعليًا لإظهار أن كثيرًا مما كان إلى الآن منسوبًا إلى أفعال الإرادات المتحررة للأفراد لا يمكن أن يُفسّر بشكل مُرضٍ إلا من خلال فعل العوامل اللاشخصيّة، «الطبيعية»، الأخرى؛ وبأننا، في جهلنا وغرورنا، تجاوزنا مجال الحرية البشرية بشدة. ومع ذلك، إن جوهر معنى الاصطلاحات مثل «مسبِّب» و «محتوم» يعتمد على إمكانية معارضتهما مع عكوسها المتخيَّلة على الأقل. وقد تكون هذه البدائل بعيدة الاحتمال؛ ولكن يجب أن تكون قابلة للإدراك على الأقل، حتى لو كان ذلك لمجرد مقارنتها مع الضرورات السببية والتماثلات الخاضعة لمراقبة القانون؛ وما لم ننسب معنى ما إلى فكرة الأفعال الحرة، أي الأفعال غير المحدَّدة كليًا بأحداث سابقة أو بطبيعة «السمات المزاجيّة» للأشخاص و الأشياء، سيكون من الصعب فهم لمَ نعمد إلى تمييز الأفعال التي ترتبط بها المسؤولية عن سلسلة سببية جسدية، أو نفسية أو جسدية-نفسية من الأحداث-

تمييز يتحدد (حتى لو كانت جميع التطبيقات الخاصة لها خاطئة) بمجموعة التعبيرات التي تتعامل مع بدائل مفتوحة وخيارات حرة. ومع ذلك، فإن هذا التمييز الذي يشكّل أساس نَسْبنا الطبيعي للقيم، بخاصة الفكرة القائلة إن بإمكان المديح واللوم دومًا أن يُمنَحا بعدل (وليس بشكل نافع أو فعّال فحسب). ولو كانت الفرضية الحتمية صحيحة، ومنسوبة بشكل ملائم إلى العالم الفعلي، ثمة معنى واضح لن تكون فيه فكرة المسؤولية البشرية، كما تُفهم بشكل اعتيادي، برغم كل الإفتاء الأخلاقي العجيب الذي تم استحضاره ليحتمل تفادي هذه الخاتمة، صالحة لأي ظروف فعلية، بل للمتخيَّلة والقابلة للإدراك فحسب.

ولا أود هنا القول إن الحتمية زائفة بالضرورة، بل مجرد أننا لا نتحدث أو نفكر كما لو كان يمكن أن تكون صحيحة، وبأن من الصعب، وربما خارج سلطاتنا الطبيعية، أن ندرك ما يمكن أن تكون عليه صورة العالم فيما لو آمنّا بها بجدية؛ بمعنى آخر، حين يميل بعض منظّري التاريخ (والعلماء ذوي النزعة الفلسفية) للتصرّف، كما لو كان المرء (في الحياة وليس فقط نظريًا) يقبل الفرضية الحتمية، ومع ذلك يتابع التفكير والتحدث كما نفعل حاليًا، سيتولّد اضطراب فكري. ولو كان الايمان بالحرية – الذي يستند إلى افتراض أن البشر يقومون بالاختيار أحيانًا، وبأن خياراتهم لا يُعوّل عليها كليًا من خلال التفسيرات السببية المقبولة، مثلًا، في الفيزياء أو البيولوجيا – لو كان هذا وهمًا ضروريًا، فسيكون شديد العمق والشيوع بحيث لا يُظن بأنه كذلك[1].

(1) إنّ ما يكون ممكنًا أو من غير ممكن فعله من فاعلين محدَّدين في ظروف بعينها هي مسألة إمبريقيّة، تتم تسويتها بشكل ملائم، كما جميع المسائل المماثلة، عبر الالتجاء إلى التجربة. لو كانت جميع الأفعال محدَّدة سببيًا عبر شروط سابقة كانت بذاتها محدَّدة بشكل مشابه، وهكذا إلى ما لا نهاية، فإنّ مثل هذه الاستقصاءات ستستند إلى وهم. ينبغي علينا ككائنات عقلانيّة، في تلك الحالة، أن نبذل جهدًا لنبدّد الوهم عن أنفسنا– أن نكسر تميمة المظاهر؛ ولكننا سنُخفق لا محالة. إنّ التضليل، فيما لو كان كذلك، ينتمي إلى نظام ما سماه كانط «الفعليّ إمبريقيًا» و«المثاليّ ترنسندنتاليًا». وإنّ محاولة وضع أنفسنا خارج التصنيفات التي تحكم تجربتنا («الفعليّة») الإمبريقيّة هو ما اعتبره خطة غامضة للفعل. وإنّ هذه الأطروحة صالحة بالتأكيد، ويمكن تقديمها من دون الحاجة إلى أدوات المنظومة الكانطيّة.

يمكننا بلا شك أن نحاول إمتاع أنفسنا بأننا مضللون بشكل منهجي[1]؛ ولكن ما لم نحاول التأمل في تضمين هذه الإمكانية، وتغيير مزاج تفكيرنا وخطابنا للسماح بها وفقًا لذلك، ستبقى هذه الفرضية جوفاء؛ أي أننا سنجدها غير قابلة للتطبيق، ولا لدراستها جديًا، حتى لو كان سلوكنا سيُعتبر دليلًا على ما يمكننا، أو لا يمكننا، دفع أنفسنا إلى الإيمان به أو افتراضه لا في النظرية فحسب، بل في الممارسة.

إن طرحي هو أن المحاولة الجدية لتكييف أفكارنا ومفرداتنا لفرضية الحتمية واجبٌ مخيف، كما هي عليه الحال الآن، وكما كانت عليه في التاريخ المسجّل. إن التغييرات المتضمَّنة راديكالية جدًا؛ وتصنيفاتنا الاخلاقية والسيكولوجية هي، في نهاية المطاف، أكثر مرونة من تصنيفاتنا الجسدية، ولكن ليس بدرجة كبيرة، وليس من السهل البدء بتأمل الاصطلاحات الفعلية، وإلى أي سلوك وخطاب سينتهي، وما الذي سيكون عليه شكل الكون الحتمي الأصيل، بدلًا من تأمل، بالحد الأدنى من التفصيل الملموس الجوهري (أي، البدء بالتخيل) ما الذي سيكون عليه الأمر لو تكون في عالم غير مقيد بزمن، أو عالم بفضاء ذي سبعة عشر بعدًا. دع أولئك الذين يشكّكون في هذا ليجرّبوا بأنفسهم؛ فالرموز التي نفكّر من خلالها بالكاد ستخضع نفسها للتجربة؛ إذ هي، بدورها، منخرطة بعمق في رؤيتنا الطبيعية عن العالم، وتفسح بالمجال لكل اختلاف في الفترة الزمنية والمناخ والثقافة، لتكون قادرة على قَطْعٍ بهذا العنف. وبإمكاننا، بالطبع، التعامل مع التضمينات المنطقية من أي مجموعة من الفرضيات المنسجمة داخليًا -فالمنطق والرياضيات سيؤديان أي عمل مطلوب منهما- ولكن هذا أمر شديد الاختلاف عن معرفة كيف ستبدو النتيجة «في الممارسة»، ما هي الابتكارات الملموسة؛ وبما أن التاريخ ليس علمًا استنتاجيًا (بل إنه حتى السوسيولوجيا تصبح أقل وضوحًا باستمرار مع ابتعادها عن أساساتها الإمبريقية)، فإن مثل هذه الفرضية، أن تكون نماذج مجردة، نقية، وغير مطبَّقة، ستكون ذات فائدة ضئيلة لدارسي الحياة البشرية. وبالتالي، فإن الجدل القديم بين

---

(1) إنّ هذا الجهد العبثيّ للبقاء، في آن، داخل وخارج الحلم المُغرق هو، لو قلنا ما لا يُقال، غير قابل للمقاومة بالنسبة إلى ميتافيزيقيّين ألمان من نمط بذاته: شوبنهاور وفايينغر، على سبيل المثال.

الإرادة الحرة والحتمية، مع بقائه مشكلة أصيلة للاهوتيّين والفلاسفة، لا يحتاج إلى إرباك أفكار أولئك الذين ينصبّ اهتمامهم في المسائل الإمبريقية - الحيوات الفعلية للبشر في المكان والزمان من التجربة الطبيعية. وبالنسبة إلى المؤرخين الممارسين، إن الحتمية ليست، ولا تحتاج إلى أن تكون، قضية جادة.

ومع إنها قد تبدو غير قابلة للتطبيق كنظرية عن الفعل البشري، لعبت أشكال محددة من الفرضية الحتمية دورًا معيقًا مقيِّدًا، في تغيير آرائنا عن المسؤولية البشرية. يجب أن لا تعمينا عدم ارتباطية الفرضية بالدراسات التاريخية عن أهميتها، عند مقاربتها، كترياق محدد للجهل، والانحياز، والدوغمائية والفانتازيا بالنسبة لأولئك الذين يحكمون على سلوك الآخرين. إذ إن من الواضح أن من الجيد تذكيرنا من العلماء الاجتماعيين بأن مدى الخيار البشري أكثر محدودية بقدر جيد مما كنا نعتقده؛ وبأن الدليل على تدبيرنا يُظهر بأن كثيرًا من الأفعال اعتبرت غالبًا ضمن مجال سيطرة الفرد ليست كذلك حقيقة -وبأن الإنسان موضوع في الطبيعة (المتنبَّأ بها علميًا) إلى درجة أكبر مما كان يُعتقد في أوقات سابقة، وبأن البشر أغلب الأحيان يفعلون ما فعلوه التي حقًا بسبب السمات الناجمة عن الصفات الوراثية أو البيئة أو التربية الجسدية أو الاجتماعية، أو السمات البيولوجية أو الجسدية، أو تفاعل هذه العوامل في ما بينها ومع العوامل الأكثر غموضًا التي تُسمى على نحو غير دقيق السمات النفسية؛ وبأن العادات الناجمة عن الفكر، والشعور والتعبير قابلة، من حيث المبدأ على الأقل، للخضوع إلى التصنيف وأن تكون موضوعًا للفرضيات والقوانين المنهجية، كما هي عليه الحال مع الأشياء المادية. وهذا، بالتأكيد، يغيّر أفكارنا بشأن حدود الحرية والمسؤولية. ولو تم إخبارنا بأن حالة معينة من السرقة ناجمة عن الكلبتومانيا [هوس السرقة]، سنحتج بأن المعالجة الملائمة هنا ليست العقوبة بل العلاج الطبّي. وبشكل مشابه، لو تم نسب فعل تدميري أو شخصية فاسدة إلى مسبِّب سيكولوجي أو اجتماعي بعينه، سنقرر، فيما لو كنا مقتنعين بأن [هذا] التفسير صالح، أن الفاعل ليس مسؤولًا عن أفعاله، ويستحق، بالنتيجة، تعاملًا علاجيًا لا جزائيًا. وإن من المفيد التذكير بضيق الحقل الذي يمكننا البدء ضمنه بادعاء كوننا أحرارًا؛ وسيدّعي البعض بأن معرفة كهذه لا تزال في حالة تزايد، بينما الحقل يضيق أكثر.

وإن تحديد موضع الحد بين الحرية والقوانين السببية قضية علمية حاسمة، ومعرفتها ترياق قوي وجوهري للجهل واللاعقلانية، وتمنحنا أنماطًا جديدة من التفسير -تاريخي، سيكولوجي، سوسيولوجي، بيولوجي- وهو ما افتقرت إليه الأجيال السابقة. وما لا يمكننا تغييره، أو لا يمكننا تغييره بالقدر الذي افترضناه، لا يمكن أن يُستخدم كدليل معنا أو ضدنا كفاعلين أخلاقيين أحرار؛ يمكن أن يتسبب لنا بالشعور بالكبرياء، أو العار، أو الندم، أو الاهتمام، ولكن ليس عذاب الضمير؛ ويمكن أن يتم احترامه، وحسده، ورثاؤه، والاستمتاع به، وخشيته، والتعجب منه، ولكن ليس امتداحه أو شجبه (إلا بمعنى محدد شبه جمالي)؛ إن نزعتنا إلى السخط مكبوحة، بحيث نكف عن الأحكام العابرة. «Je n'impose rien, je ne propose même rien: j'expose»[1] قال كاتب فرنسي بفخر[2]، ولقد كان توضيح كهذا يعني له التعامل مع كل الأحداث على أنها ظواهر عابرة أو إحصائية، ومادة علمية، لمنع الحكم الأخلاقي.

ويميل المؤرخون المؤمنون بهذا الاعتقاد، القلقون من تجنب كل الأحكام الشخصية وقبل أي شيء، الأخلاقية، إلى تأكيد الغلبة الهائلة للعوامل اللاشخصية في التاريخ، وللوسائل الفيزيائية التي تُعاش فيها الحياة، وسلطة العوامل الجغرافية، والسيكولوجية، والاجتماعية التي لا تكون، بأي حال من الأحوال وبشكل واعٍ، من صنع الإنسان، والتي غالبًا ما تكون خارج السيطرة البشرية. وهذا يميل فعلًا للتمعّن في غرورنا، والدفع نحو التواضع عبر إرغامنا على الاعتراف بأن رؤيتنا ومقاييس القيمة الخاصة بنا ليست دائمة أو مقبولة عالميًا، وبأن التصنيفات الأخلاقية المغالية في الثقة والرضا الذاتي لمؤرّخي الماضي ومجتمعاتهم، انبثقت بشكل شديد الوضوح من ظروف تاريخية محددة، وصيغ محددة من الجهل أو الغرور، أو من سمات مزاجية خاصة لدى المؤرخ (أو الواعظ)، أو من مسبّبات وظروف أخرى ندرك، من وجهة نظرنا، بأنها تنتمي إلى مكانها وزمانها الخاصيّن، وبأنها تسبّبت بظهور تأويلات ستبدو لاحقًا خصوصية، ومغرورة، وضحلة، وظالمة، وغالبًا ما ستكون غرائبيّة في ضوء معاييرنا الخاصة من الرقة أو الموضوعية.

---

(1) «أنا لا أفرض شيئًا، بل ولا أقترح شيئًا: أنا أعرض» (بالفرنسيّة في الأصل).

(2) Charles Dunoyer, *De la liberté du travail* (Paris, 1845), vol. I, p. 18.

والأمر الأكثر أهمية، أنّ خطًّ مقاربةٍ كهذا يلقي الشك على جميع المحاولات لتكريس حد حاسم بين الخيار الحر للفرد ومستلزماته الطبيعية أو الاجتماعية، وإنه يفعل هذا عبر تسليط الضوء على الأخطاء الفاضحة لبعض أولئك الذين حاولوا حل هذه المشكلة أو تلك في الماضي، واقترفوا أخطاء بشأن الوقائع تبدو الآن، بشكل شديد الوضوح، ناجمة عن محيطهم، أو شخصيتهم، أو مصالحهم (اللامتغيرة). ويميل هذا إلى دفعنا للتساؤل عما إذا كان الأمر لن يكون مشابهًا في الصحة بالقدر نفسه في حالتنا وأحكامنا التاريخية الخاصة؛ وبذلك، فإن الاقتراح بأن كل جيل مشروط «ذاتيًا» بفعل خصوصياته الثقافية والسيكولوجية، سيقودنا إلى التساؤل ما إذا كان من الأفضل تجنب الحكم الأخلاقي كله، ونسب المسؤولية بأسرها، وما إذا كان من الأسلم إخضاع أنفسنا للشروط اللاشخصية، وترك كل ما لا يمكن قوله، في مثل هذه الشروط، غير منطوق به. ألم نتعلم أي شيء من الدوغمائية الأخلاقية المفرطة والتصنيفات الآلية لأولئك المؤرخين والواعظين السياسيين الذين تعد آراؤهم اليوم بالية جدًا، قديمة، ومشكّكًا بها بشكل عادل؟ وحقيقةً، من نحن لنقوم باستعراض متباهٍ لآرائنا الشخصية، ولإعطاء مثل هذه الأهمية إلى أمور لا تعدُ كونها مجرد أعراض لرؤيتنا الخاصة سريعة الزوال؟ وأي حق، بكل الأحوال، ذاك الذي نمتلكه لتوجيه الأحكام إلى مجايلينا الذين تكون شيفراتهم الأخلاقية نتاجات لبيئتهم التاريخية المحددة، كما هي شيفراتنا نتاجات لبيئتنا؟ أليس من الأفضل تحليل، وتوصيف، وتقديم الأحداث والانسحاب، من ثم، وجعلها «تتحدث عن نفسها»، متراجعين عن التفكير المسبق المفرط بعلامات المكافأة، وبوتقة العدالة، مميّزين بين الخراف والنعاج بحسب معاييرنا الشخصية، كما لو كانت أبدية وليست، كما هي عليه حقًا، أقل، أو أكثر، صلاحية من معايير الآخرين مع مصالح أخرى في شروط أخرى؟

إن إبداء النصح هذا لأنفسنا (الذي يكون مفيدًا كفاية) كي نفعّل شكوكية محددة بشأن سلطات الحكم الخاصة بنا، بخاصة الحذر من إسباغ قدر كبير من السلطة على آرائنا الأخلاقية الخاصة، يأتي إلينا، كما قلت سابقًا، من جهتين على الأقل؛ من أولئك الذين يظنون بأن معرفتنا زائدة عن اللزوم، ومن أولئك الذين يظنون بأن معرفتنا ضئيلة.

وإننا نعلم الآن، استنادًا إلى ما سبق، بأننا على ما نحن عليه، وبأن معاييرنا الأخلاقية والفكرية هي ما هي عليه، بمقتضى الوضع التاريخي المتطور. ودعوني أذكر تنوعاتهم مجددًا. بعضهم، ممن هم واثقون بأن العلوم الطبيعية ستصلح لكل شيء، وتفسر سلوكنا وفقًا للمسبّبات الطبيعية. وآخرون، ممن يقبلون تأويلًا أكثر ميتافيزيقية للعالم، يفسّرونه عبر التحدث عن القوى والملكيات اللامرئية، والأمم، والأعراق، والثقافات؛ وروح العصر، و«العوامل» الظاهرة والخفية لـ«الروح الكلاسيكية»، و«النهضة»، و«العقل القروسطي»، و«الثورة الفرنسية»، و«القرن العشرين»، المُدرَكة ككيانات لا شخصية، نماذج وحقائق في آن، التي، ووفقًا لاشتراطاتها، يجب أن تتصرف «بنية» أو «غاية» عناصرها وتعبيراتها -أفرادًا ومؤسسات- على النحو الذي تتصرف عليه الآن. ومع ذلك، ثمة آخرون يتحدثون وفقًا لاشتراطات تسلسل غائي، أو تسلسليّة هرميّة، فيما جميع الأفراد والبلدان، والمؤسسات، والثقافات، والعصور ينجزون أدوارهم المتعددة في دراما كونية ما، وهم على ما هم عليه بفضل الدور المصمم لهم، ولكن ليس من قِبلهم، بل من الدرامي الإلهي نفسه. وانطلاقًا من هذا، فإن هذا الأمر ليس بعيدًا عن آراء أولئك الذين يقولون إن التاريخ أكثر حكمة منا، وبأن مقاصده متعذرة الفهم بالنسبة إلينا، وبأننا، أو بعضنا، لسنا سوى الوسائل، أو الأدوات، أو التجلّيات، المستحقة أو اللامستحقة، لمخطط شامل ما من التطور البشري الأبدي، أو من الروح الألمانية، أو من البروليتاريا، أو الحضارة ما بعد المسيحية، أو الإنسان الفاوستيّ [نسبة إلى فاوست]، أو من القَدَر الواضح أو القرن الأميركي، أو أسطورة أو لغز أو فكرة تجريدية أخرى. وإن معرفة كل شيء تعني فهم كل شيء؛ إنها معرفة لِمَ تكون أو يجب أن تكون الأشياء كما هي عليه. وبالتالي فإن ازدياد معرفتنا سيترافق مع ازدياد تفكيرنا بمدى عبثية أولئك الذين يفترضون بأن الأشياء كانت ستكون على غير ما هي عليه، ويسقطون، بالتالي، في فخ الإغواء اللاعقلاني للامتداح أو اللوم. وستتحول *Tout comprendre, c'est tout pardonner* إلى حقيقة بديهية صرفة[1]. وأي صيغة من الانتقاد الأخلاقي - إصبع الاتهام للمؤرخين أو الخبراء أو السياسيين،

(1) «أن تعرف كلّ شيء يعني أن تصفح عن كلّ شيء» (بالفرنسيّة في الأصل).

وكذلك آلام الضمير الخصوصي - تميل قدر الإمكان إلى أن تُفسَّر مثل هذه النسخة المعقدة أو تلك من التابوهات البدائية أو التوترات أو الصراعات النفسية، التي تظهر الآن كوعي أخلاقي، وكجزاء آخر، نابع من، ومستند إلى، ذلك الجهل الذي يولّد -بمفرده- اعتقادات مضلِّلة بالإرادة الحرة والخيار غير المسبَّب، المقدَّر له أن يتلاشى في الضوء المتنامي للحقيقة العلمية أو الميتافيزيقية.

أو مجددًا، نجد بأن مناصري ميتافيزيقا سوسيولوجية أو تاريخية أو أنثروبولوجية يميلون إلى تأويل معنى المهمة والتكريس، وصوت الواجب، وجميع صيغ الإدغام الداخلي من هذا النمط، بكونها تعبيرًا ضمن حياة واعية للفرد من «القوى اللاشخصية الهائلة» التي تحكمنا، والتي تتحدّث «فينا»، و«عبرنا»، و«إلينا» لأجل مقاصدها الغامضة، وأن تسمع يعني، حرفيًا، أن تطيع - أن يتم جذبك نحو الهدف الفعلي لذاتنا «الفعلية»، أو تطورها «الطبيعي» أو «العقلاني» الذي يتم استدعاؤنا إليه بفضل الانتماء إلى هذه الطبقة، أو الأمة، أو العرق، أو الكنيسة، أو المحطة المجتمعية، أو التقليد، أو العصر، أو هذه الثقافة أو تلك.

إن التفسير، وبمعنى ما وزن المسؤولية، لكل الأفعال البشرية (أحيانًا براحة ظاهرة بشكل سيئ) منقول إلى الكواهل العريضة لهذه القوى اللاشخصية الهائلة -مؤسسات أو اتجاهات تاريخية- المصمَّمة بشكل أفضل لتحمّل مثل هذه الأعباء مقارنة بقصبة ضعيفة ذات تفكير واهن كالإنسان، كائن بجنون عظمة بالكاد يكون ملائمًا لهشاشته الجسدية، والأخلاقية، ويدّعي، كما يحدث غالبًا، بأنه مسؤول عن أعمال الطبيعة أو الروح؛ ومنقادًا بأهميته تلك، يمتدح ويلوم، يعبد ويعذّب، يقتل ويخلّد كائنات أخرى تشبهه لأجل إدراك، والرغبة بـ، وإعدام سياسات لا يمكن له أو لهم أن يكونوا مسؤولين عنها؛ كما لو كان الذباب سيخضع لحكم قانوني لتسبّبهم بثورات الشمس أو تقلبات الفصول التي تؤثر في حياتهم. ولكننا لن نتمكن قريبًا من امتلاك رؤية شاملة للأدوار «المتصلّبة» و«الحتمية» التي تلعبها كل الأشياء الحية وغير الحية في العملية الكونية إلا مع تحررنا من معنى المسعى الشخصي. إن شعورنا بالذنب والخطيئة، ولحظات ندمنا وإدانتنا الذاتية، تتبدد آليًا؛ ويتلاشى التوتر، والخوف من الإخفاق والخيبة، حينما نصبح واعين لعناصر «كيان كليّ عضويّ» يتم تصنيفنا فيه

بأشكال متعددة كأطراف أو أعضاء، أو انعكاسات، أو انبثاقات، أو تعبيرات محدودة؛ أما شعورنا بالحرية والاستقلال، وإيماننا بمجال، بصرف النظر عن مدى تقييده، يمكننا فيه اختيار أن نتصرف كما يحلو لنا، فيسقط من متناولنا؛ ويتم منحنا، بدلاً منه، شعورًا بالعضوية في منظومة مرتبة، بحيث يكون لكل منا موقع فريد مخصص له وحده. إننا جنود في جيش، ولن نعاني بعد الآن من آلام وجزاءات العزلة؛ والجيش مستمر في مسيره، والأهداف مُعدَّة لنا، ولسنا نحن من اختارها؛ والشكوك تُخمدها السلطة. ويجلب تنامي المعرفة معه التحرر من الأعباء الأخلاقية، إذ لو كانت السلطات خارجنا وفوقنا في حالة عمل، سيكون افتراضًا جامحًا أن يدّعوا المسؤولية عن نشاطهم، أو أن يلوموا أنفسهم بسبب الإخفاق فيه، وستنتقل الخطيئة الأصلية، بالتالي، إلى مستوى لا شخصي، وستتم رؤية الأفعال التي تُعتبر حتى الآن شريرة أو غير قابلة للتبرير، في نموذج أكثر «موضوعية» -في سياق أكبر- كجزء من عملية التاريخ التي، ولكونها مسؤولة عن إمدادنا بمعيار القِيَم الخاص بنا، يجب ألا يتم الحكم عليها وفقًا لاشتراطاتها بذاتها؛ وحينما يتم النظر إليها في هذا الضوء الجديد لن تكون بعد الآن شريرة بل صحيحة وجيدة لأنها محكومة بالكيان الكليّ.

هذه عقيدة تكمن، بالقدر نفسه، في قلب كل من المحاولات العلمية لتفسير العواطف الأخلاقية بكونها «بقايا» سيكولوجية أو سوسيولوجية وما إلى ذلك، والرؤية الميتافيزيقية التي يكون كل شيء فيها -«فعليًا»- جيداً. وإن فهم كل هذا يعني رؤية أن لا شيء يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه؛ وبأن كل اللوم، والسخط، والاحتجاج هو مجرد تذمّر من كل ما يبدو متعارضًا، وبخصوص العناصر التي لا تبدو ملائمة، وبشأن غياب نموذج مُرْضٍ فكريًا أو روحيًا. ولكن هذا ليس سوى دليل دائم على إخفاق دور المراقب، بسبب تعاميه وجهله؛ ولا يمكن أن يكون دعمًا موضوعيًا للواقع، إذ إن كل شيء، في الحقيقة، ملائم بالضرورة، ولا شيء فائضًا، ولا شيء منحرفًا، وكل مكوِّن «مبرَّر» في كونه في مكانه بفعل متطلبات الكيان الكلي الترانسندنتاليّ؛ وإن كل معاني الجهل، والظلم، والقبح، وكل المقاومة أو الشجب، مجرد برهان على الافتقار (غير القابل للتجنّب، أحيانًا) في الرؤية، وسوء الفهم، والاضطراب الذاتي. إنّ الرذيلة، والألم، والحماقة، وسوء التوافق، كلها تنبع من

الإخفاق في الفهم، ومن الإخفاق، بحسب العبارة الشهيرة لـ إي. م. فورستر، في «الارتباط»[1].

هذه هي العظة الموجهة إلينا من مفكرين عظماء ونبلاء ذوي رؤى شديدة الاختلاف، من سبينوزا وغودين، من تولستوي وكونت، من الباطنيين والعقلانيين، من اللاهوتيين والماديين العلميين، من الميتافيزيقيين والإمبريقيين الدوغمائيين، ومن السوسيولوجيين الأميركيين، والماركسيين الروس، والتاريخانيين الألمان كذلك. وبهذا، فإن غودوين (وهو يتحدث باسم كثير من الأشخاص الإنسانيين المتحضرين) يخبرنا أن علينا دائمًا، كي نفهم أي فعل بشري، أن نتجنب تطبيق مبادئ عامة وأن ندرس كل حالة بتفاصيلها الفردية الكاملة. وحينما ندقق تفصيليًا في دراسة نسيج ونموذج هذه الحياة أو تلك، لن نسعى، في تهوّرنا وعمانا، كي نُدين أو نعاقب؛ إذ سنرى لمَ تمّ التسبّب لهذا الإنسان أو ذاك للتصرف بهذه الطريقة أو تلك بفعل الجهل أو الفقر أو بسبب خلل أخلاقي أو فكري أو جسدي آخر -كما (يفترض غودوين بتفاؤل) يمكننا دومًا أن نلاحظ، إذا دعمنا أنفسنا بالصبر، والمعرفة والتعاطف الملائم - وسنعمد، من ثم، إلى لومه ليس بأكثر من لوم أي شيء في الطبيعة؛ وبما أن من البديهي عدم قدرتنا، في الوقت ذاته، على التصرف وفقًا لمعرفتنا، والندم، برغم هذا، على النتيجة، بإمكاننا، وسوف، ننجح في نهاية المطاف في جعل البشر جيدين، وعادلين، وسعيدين، وحكماء. وكذلك، أيضًا، عمد كوندورسيه وسان-سيمون ومُريدهم أوغست كونت، انطلاقًا من الاقتناع المعاكس - تحديدًا، بأن الناس ليسوا متفرّدين أو محتاجين، أو أن كلًّا منهم منفردٌ [بحاجة] إلى التعامل الفردي، ولكنهم، بشكل لا يقل عن أعضاء ممالك الحيوان، والنبات والمعادن، ينتمون إلى أنماط ويمتثلون لقوانين عامة - إلى التأكيد بإصرار بأنه حالما يتم اكتشاف هذه القوانين (وتطبيقها بالتالي) سيقود هذا، بذاته، إلى هناء شامل. وقد كان لهذا الاعتقاد صدى متكرر منذ ذلك الحين عند كثير من الليبراليين والعقلانيين المثاليين، والتكنوقراط، والوضعيين والمؤمنين بالتنظيم العلمي للمجتمع؛ وبطرق شديدة الاختلاف من قِبل

(1) E. M. Forster ,*Howards End* (London, 1910), chapter 22, p. 227.

اللاهوتيين، والرومانتيكيين النيو-قروسطيين، والفاشستيين والسياسيين الباطنيين من مشارب متعددة. وهذا، أيضًا، تم وعظه، في الجوهر والأخلاقيات، إن لم يكن من ماركس، فمن معظم مريدي إنغلز وبليخانوف، والمؤرخين القوميين البروسيين، وشبنغلر، ومن مفكرين آخرين كثيرين يؤمنون بأن ثمة نموذجًا يدركونه ولا يدركه الآخرون، أو [يدركونه] بشكل غير واضح على الأقل، وبأن الناس سيتم إنقاذهم بواسطة هذه الرؤية.

إعرِفْ ولن تضيع. والأمر الذي يجب أن نعرفه يختلف من مفكر إلى آخر، يختلف باختلاف الآراء بشأن الطبيعة. اعرِف قوانين الكون، الحية وغير الحية، أو مبادئ النمو، أو التطور، أو صعود وأفول الحضارات، أو الأهداف التي يميل إليها كل الخلق، أو مراحل الفكرة أو حتى شيئًا ملموسًا بشكل أقل. اعرِف، معنى تماهي ذاتك فيه، وتحقيق تفرّدك معه، إذ، حتى لو فعلت ما بدا لك، لن تستطيع الفرار من القوانين التي تخضع لها، بصرف النظر عن نوعها «ميكانيكية»، أو «حيوية»، أو سببية، أو غائية، أو مفروضة، أو ترانسندنتاليّة، أو متأصّلة، أو هي الحبال الدقيقة الوافرة التي تربطك بالماضي - بأرضك وبالموتى، كما صرح باريه؛ بالمحيط، والعرق واللحظة، كما أكدّ تاين؛ بالمجتمع العظيم من الموتى والأحياء الخاص ببيرك، [المجتمع] الذي جعلك على ما أنت عليه؛ بحيث تكون الحقيقة التي تؤمن بها، والقيم التي تحكم وفقًا لاشتراطاتها، من المبادئ الأكثر عمقًا إلى النزوات الأشد تفاهة، جزءًا لا يتجزأ من السلسلة المتصلة التاريخية التي تنتمي إليها: التراث أو الدم أو الطبقة أو الطبيعة البشرية، أو التقدم أو الإنسانية؛ روح العصر [تسايتغايست *Zeitgeist*] أو البنية الاجتماعية أو قوانين التاريخ أو الغايات الفعلية للحياة؛ اعرِف هذه - كن صادقًا معها - وستكون حرًا. من زينون إلى سبينوزا، من الغنوصيين إلى لايبنتز، من توماس هوبز إلى لينين وفرويد، كانت صرخة المعركة هي ذاتها بشكل أساسي؛ وغالبًا ما كان موضوع المعرفة ومناهج الاكتشاف هدفًا للاعتراض العنيف، ولكن ألا تكون الحقيقة قابلة للمعرفة، وأن تكون المعرفة، المعرفة وحدها، هي التي تحرِّر، وأن المعرفة المطلقة ستحرر بكل تأكيد - هذا مشترك بين عقائد كثيرة تشكل بعظمتها وقيمتها، جزءًا من الحضارة الغربية.

أن تفهم يعني أن تفسّر، وأن تفسّر يعني أن تبرِّر. إن فكرة الحرية الفردية وهم. وكلما ازداد ابتعادنا عن العلم الكلي، اتسعت فكرتنا عن الحرية والمسؤولية والندم، ونتاجات الجهل والخوف التي تمدُّ المجهول بسرديات مرعبة. إن الحرية الشخصية وهم نبيل وقد تمتّع بقيمته الاجتماعية؛ وربما كان المجتمع سينهار من دونها؛ إنها أداة ضرورية – إحدى أعظم أدوات «مكر» العقل أو التاريخ، أو أي قوة كونية أخرى قد تتم دعوتنا لعبادتها. ولكن الوهم، بصرف النظر عن مدى نبله، وفائدته، وتبريره الميتافيزيقي، وجوهريته التاريخية، يبقى وهمًا. وكذلك تكون المسؤولية الفردية وإدراك الاختلاف بين الخيارات الصحيحة والخاطئة، وبين الشر القابل للتجنّب والحظ العاثر، مجرد أعراض، ودلائل على الغرور، وعلى توافقنا المنقوص، وعلى العجز البشري عن مواجهة الحقيقة. وكلما ازدادت معرفتنا، ازداد مقدار الراحة من عبء الاختيار؛ إننا نسامح الآخرين عما لا يمكنهم تجنّب أن يكونوه، كما نسامح أنفسنا بسبب هذه الميزة ذاتها. وفي العصور التي تبدو فيها الخيارات معذِّبة إلى حد استثنائي، وحيث لا يمكن للغايات المتمسَّك بها بقوة أن تخضع للمساومة، كما لا يمكن للتعارضات أن يتم تفاديها، ستبدو مثل هذه العقائد مريحة إلى حد استثنائي. إننا نتملص من المعضلات الأخلاقية عبر إنكار حقيقتها؛ ومن خلال تسليط نظرنا نحو الكيانات الكلية الأكبر، سنجعلها مسؤولة في مكاننا. كل ما نفقده هو وهم، ومعه العواطف المؤلمة والنافلة من الذنب والندم. ومن المعروف أن الحرية تتضمّن المسؤولية، وأنها تشكل مصدر راحة محتفى بها من أرواح كثيرة تتخلّص من عبء الأمرين معًا، لا بسبب فعل وضيع من الاستسلام، بل عبر التجرؤ على التأمل بروح هادئة في الأشياء كما يتوجب أن تكون عليه؛ إذ بهذا سيصبح الأمر فلسفيًا حقًا. وبذلك نختزل التاريخ إلى نوع من الفيزياء؛ بحيث نلوم المجرة أو أشعة غاما كما نلوم جنكيز خان أو هتلر. ويتبيّن أنّ «أن تعرف كل شيء يعني أن تصفح عن كل شيء»، في العبارة المذهلة لـ أ. جي. آيِرْ (المستخدمة في سياق آخر)، ليس سوى لغو مُمَسْرح.

IV

لقد تحدثنا حتى الآن عن الرأي القائل إننا لا نستطيع المديح أو اللوم لأننا نعرف - أو قد نعرف يومًا ما، أو سيمكننا المعرفة - أكثر من اللازم. وفي مفارقة غريبة، يمكن تحقيق الرأي ذاته من بعض أولئك الذين يؤكدون ما يبدو للوهلة الأولى أنه المعاكس التام لهذا الرأي، أي إننا لا نستطيع المديح أو اللوم لا لأننا نعرف أكثر من اللازم، بل لأننا لا نعرف إلا القليل. ويعمد المؤرخون الذين يقرّون بشعور من التواضع أمام مدى ومصاعب واجباتهم، والذين يُظهرون عظمة الادعاءات البشرية وصغر المعرفة والحكم البشري، إلى تحذيرنا بصرامة بخصوص اعتبار قِيَمنا الضيقة وكأنها صالحة بشكل شامل، وتطبق ما يكون صالحًا لعيِّنة صغيرة من البشر لفترة قصيرة في زاوية غير ذات قيمة في الكون على جميع الكائنات في جميع الأمكنة وجميع الأزمنة. ويختلف الواقعيون المتصلّبون المتأثرون بالماركسية والمدافعون المسيحيون بشكل كبير في الرؤية، والمنهج، والخلاصات، ولكنهم يشتركون في هذا التطبيق. تخبرنا الجماعة الأولى[1] أن المبادئ الاجتماعية أو الاقتصادية التي تقبّلها الإنكليز الفيكتوريون، على أنها أساسية وأبدية لم تكن سوى مصالح لجماعة جزيرةٍ واحدة محدَّدة في لحظة بعينها من تطورها الاجتماعي والتجاري، وبأن الحقائق التي ربطوها دوغمائيًا بأنفسهم وبالآخرين، واعتبروها تبريرًا لتصرفهم على ذلك النحو، لم تكن سوى احتياجاتهم وادعاءاتهم الاقتصادية أو السياسية العابرة التي ادّعوا أنها حقائق كونية. ولقد تزايدَ مدى قرعها الأجوف باستمرار في آذان الأمم الأخرى ذات المصالح المعارضة لها، حينما وجدوا أنفسهم، بشكل متكرر، الطرف الخاسر في لعبة يعمد الطرف الرابح فيها إلى ابتكار قواعدها. ثم بدأ الفجر بالبلوج حينما استطاعوا، بدورهم، امتلاك السلطة الملائمة، وقاموا بقلب الطاولات، وحوّلوا الأخلاقيات العالمية، وإن بشكل غير واعٍ، لتناسبهم بالذات. لا شيء مطلقًا، وتختلف القواعد الأخلاقية مباشرة بحسب توزيع السلطة: الأخلاقيات السائدة هي دومًا تلك الخاصة بالمنتصرين؛ ليس بإمكاننا التظاهر باستمرار مقاييس العدالة حتى بينهم وبين

---

(1) راجع، على سبيل المثال، الكتابات الأسرة والقويّة لـ إي. هـ. كار عن تاريخ زمننا.

أعدائهم، إذ إننا فعليًا، ننتمي إلى هذا الطرف أو ذاك؛ وبحسب ما هو مفترَض[1]، ليس بإمكاننا رؤية العالم من أكثر من زاوية نظر واحدة كل مرة. ولو أصررنا على الحكم على الآخرين وفقًا لمعاييرنا العابرة، لا يتوجب علينا الاحتجاج كثيرًا فيما لو عمدوا، بدورهم، إلى الحكم علينا وفقًا لمعاييرهم، التي يكون الأشخاص المنافقون بيننا فائقي السرعة في الاحتجاج عليها لا لأي سبب مقنع عدا كون تلك المعايير ليست معاييرنا.

ويعمد بعض من هم ضمن خصومهم المسيحيين، انطلاقًا من افتراضات شديدة الاختلاف، إلى اعتبار البشر كائنات ضعيفة، تتلمس طريقها في الظلمة، لا يعرفون إلا القليل عن كيفية تشكّل الأشياء، أو ما الذي يتسبّب بهذا الأمر أو ذاك بلا رحمة في التاريخ، وكيفية توضُّح الأشياء إلا بما يخص هذه الواقعة أو الموقف أو ذاك الذي لا يكون قابلًا للإدراك أو للتعقّب إلا بالكاد. فالناس، بحسب رأيهم، غالبًا ما يسعون لفعل ما هو صحيح وفقًا لأنوارهم، ولكن هذه الأنوار شحيحة. وهذه الإنارة الخافتة، كالتي يعطونها، تكشف مظاهر حياة شديدة الاختلاف بالنسبة إلى مراقبين مختلفين. وبذلك، فالإنكليز يتبعون تقاليدهم؛ ويقاتل الألمان من أجل تطور تقاليدهم؛ والروس يقطعون مع تقاليدهم وتقاليد الأمم الأخرى؛ وغالبًا ما تكون النتيجة حمّام دم، ومعاناة منتشرة، ودمار الأشياء الأكثر قيمة في الثقافات المتعددة التي تشتبك في صراع عنيف. ويعرض الإنسان نفسه كمسؤول، ولكن من القسوة والعبث تحميله - وهو كائن هش، ولد من أجل المعاناة - المسؤولية عن كثير من الكوارث التي تحدث. إذ إنها تنجم -إذا أخذنا رأي مؤرخ مسيحي للتمييزات- عن ما يسميه هربرت باترفلايد «المأزق الإنساني» بحد ذاته، حيث غالبًا ما نبدو، لأنفسنا، ذوي فضيلة بما يكفي، ولكن، بحكم نقصنا وقدَرنا للبقاء هكذا بسبب الخطيئة الأصلية للإنسان، وبحكم جهلنا، وتهورنا، وزهوّنا، ومركزيتنا الذاتية، نضلّ طريقنا، ونقترف أذى أحمق، وندمّر ما نسعى للحفاظ عليه ونقوّي ما نسعى لتدميره. ولو فهمنا بشكل أكبر، ربما كان بإمكاننا فعل شيء أفضل، ولكن عقلنا محدود.

---

(1) (*ex hypothesi*)، باللاتينيّة في الأصل.

وبالنسبة إلى باترفلايد، فيما لو كنت قد فهمته بشكل صحيح، إن «المأزق الإنساني» نتيجة للتفاعل المعقد لعوامل لا حصر لها، قليل منها معروف، وعدد أقل قابل للسيطرة، فيما العدد الأكبر غير قابل للتمييز إلا بالكاد. وإن أقلّ ما بإمكاننا فعله، بالتالي، هو الاعتراف بوضعنا بتواضع مناسب، وبما أننا منخرطون في ظلمة مشتركة، وقليل منا يتخبّط فيها لغاية أكبر من غايات الآخرين (على الأقل بحسب وجهة نظر الكيان الكلي في التاريخ الإنساني)، ينبغي علينا ممارسة الفهم والإحسان. وإن أقلّ ما بإمكاننا فعله كمؤرخين، متحرّجين من قول ما هو أكثر مما نحن مخوّلون بقوله، هو تعليق الحكم؛ لا المديح ولا الإدانة؛ إذ إن الدلائل دومًا غير كافية، والمتّهمون المفترضون هم أشبه بسباحين عالقين إلى الأبد في تيارات متقاطعة ودوامات خارج مجال سيطرتهم.

ويمكن إيجاد فلسفة ليست شديدة الاختلاف في كتابات تولستوي وكتابات تشاؤميين وسكونيّين، متديّنين ولا دينيين. بالنسبة إليهم، بخاصة أولئك الأكثر محافظة بينهم، الحياة جدول يجري في اتجاه محدد، وربما محيط ساكن تحرّكه نسمات عابرة. وإن عدد العوامل التي تتسبب بجعله على ما هو عليه، كبير جدًا، ولكننا لا نعرف سوى أقل القليل عنها. وإن السعي لتغيير الأشياء جذريًا وفقًا لمعرفتنا أمر غير واقعي بالتالي، وغالبًا ما يصل إلى درجة العبث. إننا عاجزون عن مقاومة التيارات المركزية، إذ إنها أقوى منّا بكثير، وإن كل ما بإمكاننا فعله هو مجرد اتخاذ مسار متعرّج، ومخاتلة الرياح وتجنب الصدامات مع المؤسسات المكرَّسة الكبرى في عالمنا، وقوانينها الفيزيائية والبيولوجية، والمؤسسات البشرية الكبرى بجذورها الممتدة في الماضي: الامبراطوريات، والكنائس، والمعتقدات والعادات المكرَّسة للبشرية. إذ لو اندفعنا إلى مقاومتها، سيغرق مركبنا الصغير، وسنفقد أرواحنا بلا أي هدف. وتكمن الحكمة في تفادي المواقف التي قد ينقلب مركبنا فيها، وفي استغلال الرياح التي تحرّكنا بقدر ما تسمح به مهارتنا، بحيث قد يمكننا في نهاية المطاف إطالة زمننا، وصون تراث الماضي، وعدم الاستعجال إلى مستقبل سيأتي قريبًا حتمًا، والذي قد يكون أكثر ظلمة من حاضرنا الكئيب.

بحسب هذا الرأي، إن المأزق الإنساني – اللاتناغم بين غاياتنا الكبيرة ووسائلنا

الضعيفة - هو المسؤول عن كثير من المعاناة والظلم في العالم. ومن دون مساعدة، ومن دون رحمة إلهية، وصيغة أو أخرى من التدخّل الإلهي، لن يكون بوسعنا النجاح بأي حال من الأحوال. لنكن إذًا متسامحين وخيِّرين ومتفهّمين، ولنتجنب حماقة الاتهام والاتهام المضاد التي ستعرّضنا لضحك أو شفقة الأجيال القادمة. دعونا نسعى لإدراك ما بإمكاننا - مخطَّط غامض لنموذج ما - في ظلال الماضي، حتى لو كان معظم هذا [السعي] صعبًا بما فيه الكفاية بكل تأكيد.

وبالطبع فإن الواقعيين العمليين والتشاؤميين المسيحيين على حق في حالة واحدة مهمة، إذ إن التعيّب [النقد المفرط]، والاتهام المضاد، والتّعامي الأخلاقي أو العاطفي عن طرق الحياة والرؤى والمآزق المعقدة للآخرين، والتعقيد الفكري أو الأخلاقي، رذائل في تدوين التاريخ كما في الحياة. وبلا شك، فإن غيبون وميشليه، وماكاولي وكارلايل، وتاين وتروتسكي (إن ذكرنا الموتى البارزين فحسب) يختبرون فعليًا صبر أولئك الذين لا يقبلون آراءهم. ومع ذلك فإن هذا ترياق المحاباة الدوغمائية هذا، كمعاكسه، عقيدة الانحياز الحتمي، وعبر نقل عبء المسؤولية إلى ضعف الإنسان وجهله، وتحديد المأزق الإنساني بذاته على أنه العامل الجوهري المطلق في التاريخ البشري، يقودنا، في نهاية المطاف، عبر طريق مختلف إلى الموقع ذاته للعقيدة القائلة إن معرفة كل شيء تعني الصفح عن الجميع؛ وإنه، في الحالة الأخيرة فحسب، يستبدل الصيغة القائلة إن نقصان المعرفة يترافق مع نقص الأسباب التي نمتلكها لصالح الإدانة فحسب؛ إذ إن المعرفة لا يمكن أن تقود إلا إلى تحقّق أكثر وضوحًا لفهم كيف أن جزءًا صغيرًا من أمنيات البشر أو حتى رغباتهم اللاواعية يلعب دوره في حياة الكون، ويكشف، بالتالي، عن عبثية وضع أي مسؤولية على عاتق الأفراد، أو، للسبب ذاته، [على عاتق] الطبقات، أو الدول، أو الأمم[1].

---

(1) ولا أعني، بالطبع، القول ضمنيًا إنّ الواعظين الأخلاقيّين الغربيّين العظماء، كفلاسفة الكنيسة القروسطيّة (بخاصة توما الأكوينيّ) أو فلاسفة التنوير، على سبيل المثال، أنكروا المسؤوليّة الأخلاقيّة؛ ولا أنّ تولستوي لم تؤرّقه المشكلات التي تطرحها هذه الفكرة. إن أطروحتي تقول إنّ حتميّتهم أقحمت هؤلاء المفكرين في معضلة لم يعمد بعضهم لمواجهتها، ولم يتمكن أيّ منهم من التملّص منها.

ثمة خَيْطان مستقلان من الفكر منخرطان في السعي الحديث لجهد أكبر في الفهم، والتحذيرات النموذجية ضد المحاباة، والوعظ الأخلاقي، والتاريخ الموالي. هناك، بدايةً، الرأي القائل إن الأفراد والجماعات دومًا، أو أغلب الأحيان، يوجّهون أنظارهم إلى ما يبدو لهم أمرًا مرغوبًا به؛ ولكن، بسبب الجهل، أو الضعف، أو تعقيدات العالم، التي لا يمكن للتبصّر والمهارة البشرية الصرفة أن تفهمها أو تتحكم بها بشكل أمثل، سيشعرون ويتصرّفون بطريقة يبدو فيها وكأن النتيجة ستكون شديدة التدمير – أغلب الأحيان- لهم وللآخرين، حين يقعون في المأزق الإنساني المشترك. ومع ذلك، ليست غايات البشر –فقط المأزق الإنساني بذاته، ونقص الإنسان- هي ما يجب لومه بشكل كبير بسبب هذا. وهناك، بالدرجة الثانية، الأطروحة التي تمضي أبعد في القول إنه وفي محاولته لتفسير المواقف التاريخية وتحليلها، وتفكيك أصولها واقتفاء عواقبها، و –أثناء سيرورة هذه العملية- تثبيت مسؤولية هذا العنصر أو ذاك، فإن المؤرخ، بصرف النظر عن مدى استقلاله، وصفاء ذهنه، ودقته، وتجرّده، وأيًا يكن مدى مهارته في تخيّل نفسه في مكان الآخرين، وبرغم كل ما سبق، سيكون عليه أن يواجه شبكة شديدة الدقة من الوقائع، مرتبطة بصلات كثيرة ومعقدة، بحيث سيرجح جهله، دائمًا وبقدر كبير، على معرفته. وبالنتيجة، يجب دائمًا أن يكون حكمه، وبخاصة حكمه التقييمي، مؤسّسًا على معطيات غير كافية؛ وفي حال حقّق النجاح في تسليط ضوء، ولو قليل، على زاوية صغيرة ما من النموذج الهائل والمعقّد للماضي، سيكون قد حقّق كل ما كان أي إنسان يتمنى فعله. إن صعوبات تفكيك حتى ولو جزء دقيق من الحقيقة كبيرةٌ جدًا بحيث لا يتوجب عليه سريعًا، إذا كان ممارسًا أمينًا و جادًا، إدراك مدى بعده عن كونه في موقع يتيح الوعظ؛ وبالتالي فإن المديح أو اللوم، كما يفعل المؤرخون والخبراء العامون بسهولة وعفوية، سيكون وقحًا، وأحمق، ولا مسؤولًا، وغير منصف.

إن هذه الأطروحة التي تبدو للوهلة الأولى شديدة الإنسانية والإقناع[1]، ليست واحدة بل اثنتين. إن قول إن الإنسان يعرض مسؤوليّته ولكن غالبًا ما تكون العواقب

(1) التي يعتنقها، ما لم أكن قد أسأت فهم كتاباته بشكل كبير، هربرت باترفيلد.

خارج سيطرته أو قدرته على التنبؤ أو المنع أمرٌ أول؛ إذ بما أن الدوافع البشرية نادرًا ما يكون لها تأثير حاسم على المسار الفعلي للأحداث، ينبغي أن لا تلعب أي دور عظيم في توصيفات المؤرخ؛ وبما أن عمل المؤرخ هو اكتشاف ووصف ما حدث، وكيف ولماذا، فإنه لو سمح لآرائه الأخلاقية بشأن شخصيات ودوافع البشر -التي تعد الأقل تأثيرًا بين جميع العوامل التاريخية- بتحريف تأويلاته، سيعمد، من ثم، إلى المبالغة بأهميتها لأسباب ذاتية أو سيكولوجية محضة. إذ بهدف التعامل مع ما يبدو أمرًا بارزًا أخلاقيًا بذاته[1] سيكون التأثير التاريخي هو في تحريف الوقائع. هذا موقف واضح بشكل تام. وبعيدًا عنه تمامًا نجد الأطروحة الأخرى، تحديدًا، بأن معرفتنا ليست ملائمة أبدًا للتبرير لأنفسنا تثبيت المسؤولية، فيما لو كان ثمة مسؤولية أساسًا، حيثما تنتمي حقيقةً. يمكن لكائن كلّي العلم (إن كان هذا ممكناً) أن يفعل ذلك، ولكننا لسنا كلّيي العلم، ولذلك فإن نسبنا للصفات متجرّئ بشكل عبثي؛ وإن إدراك هذا الأمر والإحساس بدرجة مناسبة من التواضع يشكّلان انطلاقة الحكمة التاريخية.

قد يبدو بأن كلتا الأطروحتين صحيحتان. بل ويمكن أن تكونا قد نبعتا من النمط ذاته من الاقتناع التشاؤمي بالضعف البشري، والعمى واللافعالية في الفكر والفعل سواء بسواء. ومع ذلك، فإن هذين الرأيين المتسمين بالكآبة، اثنان وليسا واحدًا: الأول مجادلة منطلقة من اللافعالية، والثاني من الجهل؛ وقد تكون إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة. وعلاوة على ذلك، لا تبدو أي منهما متوافقة مع الاعتقاد السائد، أو مع الممارسة السائدة للناس الاعتياديين أو المؤرخين الاعتياديين؛ وتبدو كل منهما معقولة ولا معقولة بطريقتها الخاصة، وتستحق دفاعًا أو تفنيدًا خاصًا بها. ومع ذلك، ثمة تضمين واحد على الأقل مشترك بينهما: في كلتا العقيدتين يتم إقصاء المسؤولية الفردية. قد لا نعمد إلى تشجيع أو إدانة الأفراد أو الجماعات إما لكونهم عاجزين عن مساعدة أنفسهم (وكلُّ المعرفة فهمٌ متنامٍ لهذا الأمر بالتحديد)، أو، بالعكس، لأننا لا نعرف سوى النذر اليسير عن هذا [الموقف] أو معاكسه. ولكن في ما بعد -هذا ما يحصل- قد لا نعمد إلى تقديم اتهامات للأخلاقيات، أو الانحياز ضد هؤلاء

---

(1) (*eo ipso*)، باللاتينيّة في الأصل.

المؤرخين الميالين للمديح أو اللوم، إذ إننا جميعًا في القارب ذاته، ولا يمكن لمعيار واحد أن يعتبر أرقى في الموضوعية من أي معيار آخر. ما الذي يمكن، في هذا الرأي، أن تعني مفردة «موضوعيّ»؟ أيّ معيار يمكننا استخدامه لقياس درجته؟ من الواضح بأنه ليس ثمة «معيار -فائقٌ» [سوبر] موجودًا من أجل مقارنة معايير القيمة برمّتها، ينبثق من مجموعة غير محددة من المعتقدات، أو ثقافة غير محددة. ويجب أن تكون كل هذه الاختبارات داخلية، مثل قوانين الدولة التي تُطبَّق على مواطني تلك الدولة فحسب. وإن الحجة المرفوعة بمواجهة فكرة الموضوعية التاريخية تشابه الحجة بمواجهة القانون الدولي أو الأخلاقيات الدولية: إنها غير موجودة. وعلاوة على ذلك: بما أن الفكرة بذاتها لا معنى لها، لأن المعايير المطلقة هي ما نقيّم الأشياء بها، ولا يمكن لها -بالتعريف- أن تُقيَّم وفقًا لأي شيء آخر.

وهذا فعليًا ما يتم إطلاقه من المنجنيق الخاص بكل شخص. وبما أن جميع المعايير نسبية، فإن إدانة الانحياز أو الأخلاقيات في التاريخ، والدفاع عنها، ستنقلب لتعبّر عن مواقف لا يمكن، في غياب معيار فائق، أن يُدافَع عنها أو تُدان عقلانيًا. ويتبين بأن جميع المواقف حيادية أخلاقيًا؛ ولكن حتى هذا لا يمكن قوله، إذ إن نقيض هذا الطرح لا يمكن تفنيده. وبذلك، ليس ثمة شيء في هذا الموضوع يمكن أن يقال. وهنا حقًا إن الاختزال يعني عَبَث الموقف بأسره[1]. ولا بد من أن ثمة مغالطة قاتلة كامنة في مكان ما من مجادلة المدرسة المناهضة للأخلاقيات[2].

---

(1) (*reductio ad absurdum*): «بهدف إظهار أنّ الطرح صحيح، ثمة نتيجة زائفة أو عبثيّة ستظهر عند غياب هذا الطرح» (باللاتينيّة في الأصل).

(2) يمكن عرض المفارقة الناجمة عن الشكوكيّة العامة بشأن الموضوعيّة التاريخيّة بطريقة مغايرة. إنّ أحد الأسباب الأساسيّة للتذمّر بشأن الموقف الأخلاقيّ لهذا المؤرخ أو ذاك هو الاعتقاد بأنّ مقياسه للقيم يحرّف أحكامه، ويتسبّب بمنعه عن الحقيقة. ولكن لو انطلقنا من الافتراض بأنّ المؤرخين، كغيرهم من البشر، محكومون كليًا بالتفكير بهذا الشكل بفعل عوامل مادية (أو لا ماديّة) محدّدة، بصرف النظر عن مدى عدم قابليتها للحساب أو مدى دقّتها، وإن انحيازهم المفترض بالتالي سيكون، مثل كل شيء آخر بشأن فكرهم، العاقبة الحتميّة لـ«مأزقهم»، وكذلك تكون اعتراضاتنا عليه بالقدر ذاته - مُثُلنا بشأن التجرّد، ومعاييرنا بشأن الحقيقة الموضوعية التي نعمد إلى الإدانة وفقًا لها ضد، مثلًا، المؤرخين القوميّين أو الماركسيّين المتخشّبين، أو أشكال أخرى من الميول أو اتخاذ القرار [بالفرنسيّة في الأصل (*parti pris*)]. إذ إنّ ما يُعتبر أمرًا =

لنتأمل في الأفكار الطبيعية للناس الاعتياديين بشأن هذا الموضوع. في الظروف الاعتيادية، لا نشعر بأننا نقول شيئًا خطرًا أو إشكاليًا بشكل خاص إذا حاولنا تقدير قيمة حكم كرومويل، أو إذا عمدنا إلى توصيف باستور بكونه صاحب خيرٍ على البشرية، أو إدانة أفعال هتلر. كما لا نشعر بأننا نقول شيئًا غريبًا إذا اعتبرنا، مثلًا، بأن بيلوك أو ماكاولي لا يبدو بأنهما يطبّقان المعايير ذاتها من الحقيقة الموضوعية، أو كونهما يطبّقانها بتجرد كما فعل رانكه أو كرايتون، أو إيلي هاليڤي مثلًا. وعبر قول هذا، ما الذي نقوم به؟ هل نعبر فحسب عن موافقتنا أو رفضنا الشخصي لشخصية أو نشاطات كرومويل أو باستور أو هتلر؟ هل نقول فحسب إننا نتفق مع خلاصات رانكه أو النبرة العامة لهاليڤي، لكونها أقرب إلى تفضيلاتنا، وتُسعدنا (بسبب رؤيتنا ومزاجيتنا الخاصة) بشكل أفضل من نبرة وخلاصات ماكاولي أو بيلوك؟ لو كان ثمة مسحة واضحة من اللوم في تقييمنا لحساسيات كروميل، مثلًا، أو توصيف بيلوك لتلك السياسات، هل هو أمر أكثر من مجرد إشارة إلى أننا لسنا مدفوعين بسبب

= ما بالنسبة إلى الساذج الذاتي يجب أن يكون هو الأمر ذاته بالنسبة إلى الساذج الموضوعيّ؛ ولو نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر شيوعيّ أو شوفينيّ، سيكون موقفنا «الموضوعيّ» إهانة مماثلة ضد معاييرهم، التي تكون بالنسبة إليهم بديهيّة، ومطلقة، وصحيحة... إلخ، بالقدر ذاته. وفي هذا الرأي النسبيّ، لا بدّ من أن جوهر فكرة المعيار المطلق، الذي يفترض مسبقًا رفض جميع وجهات النظر المحدَّدة كما هي، سيكون، بالطبع، مجرد عبث. وستبدو جميع الشكاوى بشأن الانحياز واللاتجرّد، وبشأن البروباغندا الأخلاقيّة (أو السياسيّة)، قريبة من المعنى الفعليّ. وإنّ كل ما لا يتّفق مع آرائنا سنعتبره مضلِّلًا، ولكن لو كان هذا الخطأ سيسمّى ذاتيّةً، إذًا لا بد من أن يشمل هذا التوصيف الإدانة كذلك؛ وينبغي أن يستتبع أن ليس ثمة أي وجهة نظر أرقى من الأخرى، بذريعة أنّها تنتج عن معرفة أوسع (إذا افترضنا وجود معيار متّفق عليه بشأن قياس مثل هذا الاتساع). إننا على ما نحن عليه، ومتى وأين نكون؛ وحينما نكون مؤرّخين، سنعمد إلى الاختيار والتأكيد، والتأويل والتقييم، وإعادة بناء الوقائع وطرحها كما يفعل كل منا بطريقته. وإنّ كل أمة وثقافة وطبقة تفعل الشيء ذاته بطريقتها الخاصة. وبحسب هذا الرأي، إنّ كل ما نفعله حينما نرفض هذا المؤرخ أو ذاك بذريعة كونه بروباغنديًا بشكل واعٍ أو لا واعٍ، هو وحده الذي يحدّد مسافتنا الأخلاقيّة أو الفكريّة أو التاريخيّة عنه؛ لا شيءَ أكثرَ: إننا نؤكّد موقعنا الشخصي فحسب. ويبدو هذا تعارضًا داخليًا قاتلًا في آراء أولئك المؤمنين بالاشتراط التاريخيّ للمؤرخين، ويعمد إلى الاحتجاج، برغم هذا، ضدّ أحكامهم الأخلاقيّة، سواء كانوا يفعلون ذلك بازدراء مثل إي. هـ. كار، أو بأسى مثل هربرت باترفيلد.

تفضيلاتنا نحو أحدهما أو كليهما، وبأن مُثُلنا الأخلاقية أو الفكرية تختلف عما نعتبرها مُثُلهم، من دون أي إشارة إلى كوننا نعتقد بأنه كان بإمكانهم، بل وكان ينبغي عليهم، التصرف بشكل مختلف عما فعلوه؟ ولو كنا نعتبر ضمنيًا بأن سلوكهم كان، أو كان ينبغي أن يكون، مختلفًا، هل هذا مجرد عارض لعجزنا السيكولوجي عن إدراك أنهم لم يستطيعوا (إذ لا أحد يستطيع ذلك) التصرف بشكل مختلف، أو بسبب جهل شديد العمق بحيث يخوّلنا لتحديد ما كان باستطاعتهم، دع عنك ما كان ينبغي لهم، فعله؟ ومع التضمين الأكبر بأن من التحضر عدم قول أشياء كهذه، بل تذكُّر بأننا جميعًا قد نكون مُضلَّلين بالقدر نفسه، أو بشكل تقريبي، وكذلك تذكُّر أن المسؤولية الأخلاقية خيال ما قبل-علمي، وبأنها مع تزايد المعرفة واستخدام أكثر تدقيقًا وملاءمة للّغة مثل التعبيرات «المشحونة بالقيمة»، وللأفكار الزائفة عن الحرية الإنسانية التي تستند إليها، ستختفي – كما هو مُتأمَّل- نهائيًا من مفردات البشر المتنورين، في أحاديثهم العامة على الأقل؟ إذ يبدو هذا لي بأنه ناتج مباشرة من العقائد المحددة أعلاه. ويبدو أن الحتمية، سواء كانت خيّرة أو شريرة، التي لا تقل عن الرأي القائل إن أحكامنا الأخلاقية تنحو إلى العبثية سواء كان ذلك لأننا نعرف أكثر من اللازم أو نعرف النذر اليسير، تشير إلى هذا. إنه رأي كان، بصيغه المتعددة، يقول به كثير من المفكرين المتحضرين، بخاصة في الوقت الحاضر. وبالرغم من ذلك، هو يستند إلى اعتقادات بخصوص العالم وبخصوص البشر ذوي المزاج صعب التقبّل؛ الذين لا يصدّقون لأنهم لا يعرضون تمييزات لا شرعية أساسية محددة نقوم جميعًا برسمها – تمييزات تنعكس حتمًا في استخدامنا اليومي للكلمات. ولو كانت هذه الاعتقادات صحيحة، فإن كثيرًا مما نتقبله من دون مساءلة سيتبين بأنه خاطئ بشدة. ومع ذلك، فإن هذه المفارقات مفروضة علينا، بالرغم من عدم وجود أي دليل فعلي أو سبب منطقي يرغمنا على اعتناقها.

وإنّ جزءًا من النزعة ذاتها أن نؤكد، حتى لو كان التحرر الكلي من الوعظ الأخلاقي غير مسعيٍّ إليه في هذا العالم (إذ إن جميع البشر يعيشون ويفكرون حتمًا بعقل معاييرهم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية المتنوعة)، بأنه حتى في تدوين التاريخ يجب بذل جهد لكبح مثل هذه النزعات. وكمؤرخين، إن واجبنا يقتصر على

التوصيف والتفسير، لا أن نطلق الأحكام. إن المؤرخ، كما تم إخبارنا، ليس قاضيًا بل هو محقق؛ إنه يقدم الأدلة، ويمكن للقارئ الذي لا يمتلك أيًا من المسؤوليات الاحترافية للخبير أن يصوغ الخلاصات الأخلاقية التي يرغب بها. وكتحذير عام ضد التاريخ المتشرب بالوعظ الأخلاقي، فإن هذا الأمر ملائم كفاية، بخاصة في أوقات العاطفة الموالية الحادة. ولكن لا يجب تأويل هذا حرفيًا. إذ إنه يعتمد على مقياس تمثيل خاطئ ضمن بعض أكثر العلوم الطبيعية صرامة. وفي هذه الأخيرة، تمتلك الموضوعية معنى محددًا. إنها تعني بأن المناهج والمعايير من النمط المحدد بهذه الدقة أو تلك، تُستخدم بعناية فائقة؛ وبأن الدلائل، والجدالات، والخلاصات تتشكل في حقل المفردات المحدد المبتكَر أو الموظَّف بهدف غاية بعينها من كل علم، وبأنه ليس ثمة (أو لا يوجد تقريبًا) تدخّل للاعتبارات أو المفاهيم أو التصنيفات غير ذات الصلة، أي تلك المُقصاة بشكل محدد من قِبل مُعتمَدات العلم موضع الدراسة.

أنا لست واثقًا إذا ما كان يمكن -بشكل مفيد- اعتبار التاريخ علمًا، ولكنه ليس علمًا على الإطلاق في هذا السياق. إذ إنه يوظّف مفاهيم أو تصنيفات قليلة -إذا وظّف أساسًا- تكون مميَّزة بذاتها. وقد أثبتت محاولات التأسيس لمجموعات محددة من المفاهيم والتقنيات الخاصة للتاريخ[1] عقمها، إذ عمدت إما إلى سوء توصيف - المبالغة في تخطيط - تجربتنا، أو كان ثمة شعور بأنها لا تقدم إجابات لمسألتنا. بإمكاننا اتهام المؤرخين بالانحياز، أو عدم الدقة، أو الغباء، أو سوء الأمانة، كما بإمكاننا اتهام أحدنا الآخر بهذه الرذائل في التعامل اليومي الاعتيادي؛ كما يمكننا امتداحهم بسبب الفضائل المناظرة؛ وغالبًا ما يتم ذلك بالدرجة ذاتها من العدالة والمنطق. ولكن، وكما قد يتعرض حديثنا الاعتيادي إلى التحريف بشكل هائل بفعل جهد هائل لإزالة بعض المكونات الأمامية منه -أحكام قيمة، ومواقف أخلاقية أو سيكولوجية وطبيعية، التي لا تُلاحَظ إلا بالكاد - وكما لا يُعتبر هذا الأمر أساسيًا للحفاظ على ما نراه نسبة ضئيلة من الموضوعية، والتجرد، والدقة، إذًا، وللسبب

(1) بالتعارض مع الاستخدام النافع لحقول معرفيّة أخرى، مثل السوسيولوجيا أو الاقتصاد أو السيكولوجيا.

ذاته، ليس ثمة حاجة إلى مثل هذه المعالجة الجذرية للحفاظ على نسبة معقولة من هذه المزايا في تدوين التاريخ. ثمة سياق يمكن للفيزيائي فيه إلى درجة كبيرة، أن يتحدّث إلى أصوات مختلفة كفيزيائي وكإنسان؛ ولكن، حتى هناك، يمكن اعتبار الخط الفاصل بين مجموعتي المفردات أي شيء إلا أن يكون واضحًا أو مطلقًا. ومن الممكن أن هذا قد يكون صحيحًا، في حالة ما، عند الاقتصاديين أو المحللين النفسيين؛ إذ تتضاءل صحته باستمرار إذا تركنا مناهج الرياضيات، خلفنا، مثلًا، في بالايوغرافيا، أو تاريخ العلم أو تاريخ التجارة؛ وهو يقترب إلى حد خطر من العبث حينما يطلبه المؤرخون الاجتماعيون أو السياسيون. بصرف النظر عن مدى مهارتهم في التقنيات الملائمة، ومدى احترافهم، وصرامتهم. إن التاريخ ليس متطابقًا مع الأدب التخيلي، ولكنه، وبكل تأكيد، ليس متحررًا من ما يمكن أن يكون، في أي علم طبيعي، مدانًا لكونه ذاتيًا بشكل غير مبرر، بل وحتى حدسيًا، بالمعنى الإمبريقي للاصطلاح. وفي ما عدا حالة افتراض توجّب أن يتعامل التاريخ مع البشر باعتبارهم مواضيع مادية فحسب في الفضاء - يجب أن يكون سلوكيًا، باختصار- لا يمكن إلا بالكاد تشبيه منهجه بمعايير علم طبيعي محدد[1]. ويبدو لي أنه مناشدة المؤرخين كي يكبحوا حتى ذلك الحد الأدنى من مقدار الرؤية والتقييم الأخلاقي أو السيكولوجي الذي يكون منخرطًا بالضرورة في إظهار البشر ككائنات ذات مقاصد ودوافع (وليسوا مجرد عوامل سببية في مسار الأحداث)، نابعة من خلط بين غايات ومناهج الدراسات الإنسانية مع تلك الخاصة بالعلم الطبيعي. ويبقى التاريخ التوصيفي بشكل

(1) إذ إن التاريخ بهذا المعنى، حقيقة مكتَشفة منذ زمن طويل من قِبل ڤيكو، ومقدَّمة بشكل خياليّ وقوي من هيردر ومريديه، وبرغم المبالغات والغلوّ الذي قاد بعض فلاسفة التاريخ في القرن التاسع عشر، لا يزال [التاريخ] الإسهام الأعظم للحركة الرومانتيكيّة في معرفتنا. وما تمّ إظهاره إذًا، ولو كان ذلك غالبًا بطريقة مضلّلة ومضطربة، هو أنّ اختزال التاريخ إلى علم طبيعيّ كان يعني التخلّي القصديّ عن الاهتمام بما نعرف بأنه فعليّ، وكبح أقسام كبيرة من معرفتنا الاستبطانيّة الاعتياديّة، على مذبح مقاربة خاطئة مع العلوم وحقولها المعرفيّة الرياضيّاتية والعلميّة. وإنّ هذا الحض لدارسي البشريّة على ممارسة التقشّف، واقتراف أفعال قصديّة من إيذاء الذات، بحيث يمكنهم، مثل أوريغن، التهرّب من كل إغواءات الخطيئة (المتضمَّنة في كل زلّة من البروتوكولات «الحياديّة» لمعطيات الملاحظة)، يعني جعل تدوين التاريخ (كما يمكن إضافة السوسيولوجيا) عقيمًا من دون أيّ مبرّر.

كلي، والموضوعي بشكل تام، كما كان عليه دومًا، شذرة خيالية من نظرية مجردة، وردة فعل مفرطة بعنف تجاه انحراف وغرور الأجيال السابقة.

V

إن جميع الأحكام، تحديدًا جميع الأحكام التي تتعامل مع الوقائع، تستند إلى -وتُجسّد- التعميمات، سواء كانت تلك المتعلقة بالحقيقة أو بالقيمة أو بكلتيهما، ولن يكون لها أي معنى وفقًا لمثل هذه التعميمات. ويمكن لهذه الحقيقة البديهية، التي لا تبدو مخيفة بذاتها، أن تقود إلى مغالطات هائلة برغم هذا. ولذا، فإن بعض ورثة ديكارت الذين يفترضون بأن كل ما هو صحيح يجب أن يكون قادرًا على أن يكون (من حيث المبدأ) متشكلًا بصيغة تعميمات علمية (التي تكون، شبه رياضية على الأقل أو واضحة رياضيًا) وتَخْلص، كما فعل كونت ومريدوه، إلى أن التعميمات غير القابلة للتجنب في الأحكام التاريخية يجب، كي تكون ذات قيمة، أن تكون قادرة على التشكل، أي، كقوانين سوسيولوجية واضحة؛ بينما يجب على التقييمات، إن لم يكن بالإمكان تقديمها بمثل هذه الاصطلاحات، أن تحال إلى مستودع «ذاتي»، كمتفرقات «سيكولوجية»، وتعبيرات عن مواقف شخصية صرفة، فوائض لا علمية، تكون قادرة، من حيث المبدأ، على أن تُقصى جميعها معًا، ويجب بالتأكيد أن يتم حفظها بعيدًا قدر الإمكان عن المجال الموضوعي الذي لا تجد فيه مكانًا لها. ويجب على كل علم (إننا مدعوّون للإيمان بهذا) عاجلًا أو آجلًا أن ينفض نفسه ليتحرر من الأشياء التي تعتبر غير ذات صلة في أفضل الأحوال، وعوائق جدية في أسوأها، للرؤية الواضحة.

وينبع هذا الرأي من ولع مفهوم بالموقف «الحيادي» أخلاقيًا للعلماء الطبيعيين، ورغبة المنافسة في حقول أخرى. ولكنه يستند إلى قياسي تمثيل خاطئ. إذ إن تعميمات المؤرخين تختلف عن تلك الخاصة بالعلماء بحيث تكون التعميمات التي يجسدونها، سواء كانت أخلاقية، أم سياسية، أم جمالية أو (كما يفترضون غالبًا) تاريخية صرفة، تعميمات داخلية، وليست خارجية، كما في العلوم، بالنسبة لموضوع

الدراسة. ولو كنت مؤرخًا وأود تفسير مسبّبات الثورة الفرنسية العظيمة، سأفترض بشكل طبيعي أو سأسلّم جدلًا بأطروحات عامة محددة، وبذا، سأفترض بأن جميع القوانين الفيزيائية، المقبولة اعتياديًا للعالم الخارجي، قابلة للتطبيق. كما سأفترض بأن جميع أو معظم البشر يحتاجون ويسعون بشكل واعٍ إلى الطعام، واللباس، والمأوى، ودرجة ما من الحماية لأرواحهم، وإلى مرافق للاستماع إلى شكاواهم أو لإنصافهم. وربما سأفترض أمرًا أكثر تحديدًا، وهو أن الأشخاص الذين امتلكوا درجة ما من الثراء أو السلطة الاقتصادية لن يكونوا راضين عن افتقارهم للحقوق السياسية أو المكانة الاجتماعية؛ أو أن البشر فريسة لأهواء متعددة: الطمع، أو الحسد، أو شهوة السلطة؛ أو أن بعض البشر أكثر طموحًا أو قسوة، أو مكرًا، أو تعصبًا من الآخرين؛ وما إلى ذلك. هذه هي افتراضات التجربة المشتركة؛ قد يكون بعضها خاطئًا؛ وبعضها مبالَغٌ فيه، وبعضها مضطربًا، أو غير قابل للتطبيق على مواقف محددة. وإن قليلًا منها قادر على التشكل بصيغة فرضيةٍ لعلم طبيعي؛ كما أن عددًا أقل قابل للقياس بالتجربة الحاسمة، لأنها لا تكون، في أغلب الأحيان، واضحة بشكل ملائم ومعرَّفة بشكل دقيق بحيث تكون قادرة على أن تنتظم في بنية شكلية تسمح بنتائج أو استثناءات منهجية مشتركة، وبالنتيجة بمعالجة منطقية أو رياضية صارمة. وعلاوة على هذا: إذا أثبتت حقًا قدرتها على مثل هذا التشكّل ستفقد شيئًا من فائدتها؛ وستكون النماذج المثلى للاقتصاد (إن لم نشأ التطرق إلى الفيزياء أو الفيزيولوجيا) ذات استخدام محدود في البحث أو التوصيف التاريخي. وتعتمد هذه النظم غير الدقيقة على مقياس محدد من التجسّد، والضبابية، والغموض، والإيحاء، والحيوية وما إلى ذلك، يتجسد في مزايا لغة الحس العام ولغة الأدب والعلوم الإنسانية. وتعتمد درجات وأنماط الدقة، بلا شك، على السياق، والحقل، والموضوع قيد البحث؛ وتقود قواعد ومناهج الجبر إلى عبثيات في حال تطبيقها على فن الرواية، مثلًا، الذي يمتلك معاييره الخاصة في الدقة الهائلة. وتتطلب الحقول الدقيقة كراسين أو بروست القدر العظيم ذاته من العبقرية، والنزوع إلى عقل (وأيضًا خيال) العرق البشري، مثل تلك [المزايا] الخاصة بنيوتن أو داروين أو هلبرت، ولكن هذه الأنماط من المنهج (وليس ثمة حد نظري لعددها) ليست تبادلية [بحيث يحل أحدها محل الآخر]. قد يكون أمامهم الكثير أو القليل ليتعلموه

من بعضهم بعضًا؛ قد يكون ستاندال قد تعلم شيئًا من حِسّانيي القرن الثامن عشر[1]، أو الأيديولوجيّين المناصرين للأنظمة في زمنهم، أو من التشريعات النابوليونيّة[2]. ولكن من حين تأمل زولا مليًا في إمكانية «رواية تجريبيّة» أدبيًا، تتأسس بشكل مباشر على، ويتم التحكم بها من نتائج المنهج والخلاصات العلمية، بقيت الفكرة وكأنها ولدت ميتة تقريبًا، كما لا تزال، لأسباب مشابهة، الرواية الجمعية للمنظرين الشيوعيين الروس الأوائل: وإن ذلك لا يعود إلى أننا لا نعرف (حتى اللحظة) عددًا مناسبًا من الوقائع (أو القوانين)، ولكن لأن المفاهيم المتضمَّنة في العوالم التي يقوم بتوصيفها الروائيون (أو المؤرخون) ليست هي المفاهيم المصقولة بشكل متكلف للنماذج العلمية، والكيانات المثلى التي تتشكل وفق اشتراطاتها القوانين الطبيعية، ولكنها تمتلك قدرًا أكبر من الغنى في المحتوى وأقل من البساطة أو الانسيابية المنطقية في البنية.

وبالطبع، ثمة تفاعل بين «صورة عالم» علمية محدودة وآراء بخصوص الحياة بالمعنى الطبيعي لهذه المفردة؛ ويمكن للأولى إعطاء زخم حاد جدًا للأخيرة. لم يكن بإمكان كتّاب مثل هـ. ج. ولز أو ألدوس هكسلي أن يصفوا (أو يسيئوا الفهم بشكل شنيع) كلًا من الحياة الاجتماعية والفردية، كما فعلوا أحيانًا، لو لم يكونوا متأثرين بالعلوم الطبيعية في عصرهم لدرجة مفرطة. ولكن حتى كُتّاب كهؤلاء لا يعمدون حقيقة إلى استنتاج أي شيء من التعميمات العلمية؛ ولا يستخدمون في كتاباتهم أي شيء مماثل من المناهج العلمية الحقيقية؛ إذ لا يمكن فعل هذا خارج حقله المناسب من دون الوقوع في عبثية تامة. إن علاقة العلوم بالتدوين التاريخي معقدة ومريبة: ولكنها، وبكل تأكيد، ليست علاقة هوية أو حتى تشابهًا. لا غنى عن المنهج العلمي في حقول معرفية مثل البالايوغرافيا، أو دراسة النقوش أو علم الآثار، أو الاقتصاد، أو في نشاطات أخرى تكون ممهدة للتاريخ أو تمده بالدلائل، وتساعد في حل مشكلات

---

(1) الحِسّانيّة (sensationalism): مدرسة فلسفيّة تُعلي من شأن التجربة المستندة إلى الإدراك الحسيّ للأشياء فحسب.

(2) (*Code Napoléon*): التشريعات القانونيّة تحت حكم نابوليون الأول التي تمّ فرضها عام 1804، وكانت الخطوة الأولى في استبدال القوانين الإقطاعيّة القديمة. (بالفرنسيّة في الأصل).

محددة. ولكن ما تؤسسه لا يمكن أن يفي بالغرض لتشكيل سرد تاريخي. إننا ننتقي أحداثًا وشخصيات محددين لأننا نؤمن بأنهم يمتلكون درجة خاصة من «التأثير» أو «السلطة» أو «الأهمية». وهذه المزايا ليست، كقاعدة، قابلة للقياس الكمي، أو قادرة على أن تكون مُرمَّزة في حقل مفردات علم دقيق أو حتى شبه دقيق. ومع ذلك، لا يمكن أن تكون مطروحة أو منزوعة من الوقائع -من الأحداث أو الأشخاص- أكثر من السمات الفيزيائية أو الكرونولوجية؛ بل إنها تدخل حتى إلى العروض الأكثر جفافًا وصراحة للأحداث: إن قول هذا هو بمثابة حقيقة بدهية. ولعل من الواضح جدًا أن التصنيفات الأخلاقية الأكثر وضوحًا، وأفكار الجيد والسيء، الصحيح والخاطئ، بقدر ما تدخل في تقييماتنا للمجتمعات، والأفراد، والشخصيات، والفعل السياسي، والحالات العقلية، هي، من حيث المبدأ، مختلفة تمامًا عن التصنيفات «غير الأخلاقية» الجوهرية للقيمة باعتبارها «مهمة» أو «تافهة» أو «مميزة» وما إلى ذلك؟ وقد يتم التأكيد على أن الآراء بشأن ما يعتبر عمومًا «مهمًا» - غزوات الاسكندر أو جنكيز خان، أو سقوط الامبراطورية الرومانية، أو الثورة الفرنسية، أو صعود وأفول هتلر- تجسّد، بشكل نسبي، تقييمات أكثر استقرارًا من التقييمات «الأخلاقية» الأكثر وضوحًا، أو بأنه سيكون ثمة اتفاق أكثر عمومية بشأن حقيقة أن الثورتين الفرنسية أو الروسية أحداث «أساسية» أكثر من كون روبسبيير إنسانًا جيدًا أو سيئًا، أو إذا كان من الصحيح أو الخطأ إعدام قادة النظام الاشتراكي القومي [النازيّ] في ألمانيا. وبلا شك، إن بعض المفاهيم والتصنيفات، في هذا المعنى، أكثر كونية أو «استقرارًا» من [مفاهيم وتصنيفات] أخرى[1]. ولكنها لن تكون، بالتالي، «موضوعية» بمعنى واضح

(1) إنّ مثل هذا «الاستقرار» مسألة نسبيّة. إنّ كلّ تصنيفاتنا، نظريًا، خاضعة للتغيّر. ولعلّ التصنيفات الفيزيائيّة - على سبيل المثال، الأبعاد الثلاثة والمحتوى اللانهائيّ للفضاء الإدراكيّ-الحسيّ الاعتياديّ، وعدم قابليّة العمليّات الموقّتة للعكس، وتعدّديّة وتنوّع الأشياء الماديّة - هي [التصنيفات] الأكثر رسوخًا. ومع ذلك، ثمة إمكانيّة لإدراك أي انتقال في هذه السمات العامة من حيث المبدأ. وبعدها تأتي ترتيبات وعلاقات المزايا الحسيّة -الألوان، الأشكال، النكهات... إلخ؛ ثم التماثلات التي تستند إليها العلوم- وهي قابلة للتبدّد بسهولة في الحكايات الخرافيّة وروايات الخيال العلميّ. إنّ تصنيفات القيمة أكثر مرونة من هذه [التصنيفات]؛ وضمنها، تتذبذب المزاجات أكثر من قواعد الإتيكيت، وهذه الأخيرة أكثر من المعايير الأخلاقيّة. =

تمامًا بينما لا تكون الأفكار الأخلاقية فيه كذلك. إذ إن لغتنا التاريخية، المفردات والأفكار التي نحاول من خلالها التعبير عن، أو توصيف، أحداث أو أشخاص من الماضي، تجسد مفاهيم وتصنيفات أخلاقية -معايير تكون دائمة وعابرة في آن- بالعمق ذاته الذي تكون عليه أفكار أخرى للقيمة. إن فكرتنا عن نابليون أو روبسبيير بكونهما مهمَّيْن تاريخيًا، ويستحقان اهتمامنا في السياق الذي يكون فيه أتباعهما الثانويون كذلك (علاوة على جوهر معنى اصطلاحات مثل «أساسي» و «ثانوي»)، تشتق من حقيقة أن الجزء في الطرف الأول المتعلّق بتقديم أو إعاقة المصالح أو الغايات الخاصة بعدد كبير من معاصريهما (التي ترتبط بها مصالحنا الخاصة بنا) كان عظيم الأهمية؛ ولكن، حينذاك، هذا ما ستفعله أحكامنا «الأخلاقية» بشأنهم. أين نرسم الخط الفاصل؟ أين يتم إقصاء الأحكام لكونها شديدة الذاتية بحيث لا يجوز قبولها في توصيف نتوق لجعله «موضوعيًا» قدر الإمكان، أي، مدعومًا بأكبر قدر ممكن من الوقائع القابلة للاكتشاف، والتفحص، والمقارنة بشكل عمومي؟ تلك هي المسألة بشأن الحكم الاعتيادي، بمعنى آخر، ما سيعبر بهذا الشكل في مجتمعنا، وفي زماننا ومكاننا، بين الناس الذين نقدِّم أنفسنا إليهم، مع جميع الافتراضات المسلّم بها جدلًا، بهذا القدر أو ذاك، في التواصل الطبيعي.

وبسبب عدم وجود خط فاصل صلب وراسخ بين «الذاتي» و«الموضوعي»، لا يستتبع الأمر معنى أنه ليس ثمة خط فاصل على الإطلاق؛ ولأن الأحكام، ذات «الأهمية» التي تعتبر «موضوعية» بشكل طبيعي تختلف في بعض النواحي عن الأحكام الأخلاقية، التي غالبًا ما تكون مشكوكًا بكونها «ذاتية» صرفة، فإن ذلك لا يعني أن «الأخلاقي» معادل لـ «الذاتي»: إذ إن هناك ميزة غامضة تكون بفضلها تلك

= وضمن كلّ تصنيف، تبدو بعض التعبيرات أكثر ميلًا للتغيّر من أخرى. وحين تصبح اختلافات الدرجة هذه ملحوظة بشدة إلى درجة تكوين ما يسمّى باختلافات النمط، نميل إلى التحدث عن التمييزات الأوسع والأكثر استقرارًا باعتبارها «موضوعية»، والأضيق والأقل استقرارًا باعتبارها العكس. وبالرغم من ذلك، ليس ثمة قَطع حاد، وليس ثمة حدّ فاصل. إذ تشكل المفاهيم سلسلة مستمرة، من المعايير «الدائمة» إلى ردود الأفعال اللحظيّة العابرة، ومن الحقائق والقواعد «الموضوعيّة» إلى المواقف «الذاتيّة»، وهي تتقاطع في ما بينها باتجاهات كثيرة، وأحيانًا في زوايا غير متوقّعة، لإدراك، وتمييز، وتوصيف ما قد يكون علامة على العبقريّة.

الأحكام شبه الجمالية أو السياسية التي تميّز الأساسي عن غير الأساسي، أو الحاسم عن العابر، جوهرية بمعنى ما في تفكيرنا وتوصيفنا التاريخي. ولا يستتبع هذا أن التضمينات الأخلاقية، المتعلقة بالمسؤولية والوزن الأخلاقي، يمكن أن تكون منبوذة بدرجة ما في حال قامت بتشكيل ملحق خارجي، مجموعة من المواقف الأخلاقية الذاتية تجاه كتلة من الوقائع «الصلبة»، والقابلة للمعاينة بشكل عام، والمقبولة عادة؛ كما لو أن هذه «الوقائع» لم تخضع بحد ذاتها ضمن تقييمات مماثلة، وكأن ثمة تميزًا صلبًا وراسخًا يمكن إيجاده، من قِبل المؤرخين أو أي شخص آخر، بين ما هو واقعي فعليًا وما هو تقييم للوقائع، في السياق الذي يكون فيه مثل هذا التقييم تدخلًا غير ذي صلة ويمكن تجنبه في حقول بعينها مثل الفيزياء أو الكيمياء (وبشكل مشكوك فيه في الاقتصاد، أو السوسيولوجيا)، حيث يمكن وينبغي توصيف «الوقائع»، وفقًا لقواعد تلك العلوم، قدر الإمكان، من دون أي نبرة أخلاقية.

VI

حينما يكون كل شيء قد قيل لصالح إلقاء مسؤولية الشخصية والفعل على مسببات طبيعية ومؤسساتية؛ وحينما يكون كل شيء ممكن قد أُجري لتصحيح التأويلات العمياء أو شديدة التبسيط للسلوك الذي يلقي قدرًا كبيرًا من المسؤولية على الأفراد وأفعالهم الحرة؛ وحين يكون ثمة دليل قوي، حقيقةً، لإظهار أنه كان من الصعب أو المستحيل على البشر أن يفعلوا خلاف ما فعلوه، مع مراعاة بيئتهم المادية أو تعليمهم أو التأثير المفروض عليهم من «ضغوط اجتماعية» عديدة؛ وحينما يكون كل اعتبار سيكولوجي أو سوسيولوجي ذي صلة مأخوذة بالحسبان، وكل عامل لا شخصي مأخوذًا تبعًا لوزنه؛ وبعد أن تم كشف وتفنيد هرطقات «الهيمنة»، والقومية، وهرطقات تاريخية أخرى؛ وبعد أن يتم بذل كل جهد لحثّ التاريخ على التوق، قدر إمكانه، من دون الوقوع في عبثية مفتوحة، إلى الشرط *wertfrei* [خالي القيمة] الصافي لعلم ما؛ بعد كل هذه الأمور الصارمة، سنستمر في المديح واللوم. نلوم الآخرين كما نلوم أنفسنا؛ وبازدياد معرفتنا، قد تزداد قابليتنا للتعرض للوم. وبالتأكيد ستصيبنا

المفاجأة حين يتم إخبارنا بأن تزايد فهمنا لأفعالنا، دوافعنا والظروف المحيطة بها، سيزيد شعورنا الحتمي بالتحرر من لوم الذات.

وغالبًا ما يكون الأمر المعاكس صحيحًا. كلما ازداد عمق استقصاءاتنا لمسار سلوكنا الخاص، سيزداد ميل سلوكنا إلى اللوم كما سيبدو لنا، كما سيزداد ميلنا للشعور بالندم؛ ولو كان هذا الأمر يصدق على أنفسنا، لن يكون من المنطقي أن نتوقع من أنفسنا، بالضرورة، وفي كل الحالات، أن نسحب ذلك [الحق] من الآخرين، قد تختلف أوضاعنا عن الآخرين، ولكن ليس دائمًا بالاتساع الشديد لجعل جميع المقارنات غير منصفة. وقد نتعرض بأنفسنا للاتهام الظالم، وبذا سنصبح شديدي الحساسية تجاه أخطار اللوم الظالم الموجه إلى الآخرين. ولكن إذا كان اللّوم غير عادل وكان الإغراء للنطق به شديدًا جدًا، لا يستتبع ذلك أن لا يكون عادلًا بالمطلق؛ ولأنّ الأحكام يمكن أن تستند إلى الجهل، وأن تنبع من العنف، أو الأفكار المنحرفة، أو السخيفة، أو الضحلة، أو غير المنصفة، لا يستتبع ذلك أن تكون معاكسات هذه السمات غير موجودة على الإطلاق؛ ولأنّ من المقدر لنا بشكل غامض الخضوع إلى درجة من النسبية والذاتية في التاريخ، التي نكون متحررين منها بدرجة لا تقل عن سابقتها في الغموض، أو أكثر تحررًا بشتى الأحوال، في فكرنا وتفاعلاتنا اليومية في ما بيننا.

وحقيقةً، لا بد من أن المغالطة الأساسية لهذا الموقف قد أصبحت الآن شديدة الوضوح بحيث لا تحتاج إشارة. قيل لنا إننا كائنات طبيعة، أو بيئة، أو تاريخ، وبأن هذا الأمر يحرّف مزاجنا، وأحكامنا، ومبادئنا. إن كلّ حُكمٍ نسبيٌّ، وكلُّ تقييمٍ ذاتيٌّ، وقد تم تشكيله على ما كان وما هو عليه بفعل تفاعل عوامل زمانه ومكانه، فردية وجمعيّة. ولكن نسبيٌّ مقارنة بماذا؟ ذاتيٌّ بالمقارنة المعاكسة مع ماذا؟ تمّ جعله متناغمًا كما هو مع نموذج سريع الزوال ومتعارضًا مع أي استقلال دائم مفهوم عن مثل هذه العوامل التحريفية؟ تحتاج الاصطلاحات النسبية (الازدرائية بشكل خاص) إلى مفردات متلازمة معها، وإلا ستصبح غير ذات معنى بحدّ ذاتها، مجرد تعبيرات هازئة، وعبارات بروباغندية تم إيجادها لإسباغ عدم الصدقية، لا كي تصف أو تحلل. إننا نعرف ما نعنيه عبر الانتقاص من حكم أو منهج حينما نعتبره ذاتيًا أو منحازًا –

نعني بأن المناهج المثلى لتثمين دلائل قد تم تجاهلها إلى حد بعيد؛ أو أن ما تُعتبر وقائع تم التغاضي عنها أو كبحها أو حرفها؛ أو أن الدلائل التي يتم قبولها عادة على أنها ملائمة لتقييم أفعال فرد أو مجتمع قد تم، ومن دون أي سبب معقول، تجاهلها في حالة أخرى مشابهة في جميع النواحي ذات الصلة؛ أو أن مُعتمَدات التأويل قد تم تغييرها اعتباطيًا من حالة إلى حالة، أي، من دون تناغم أو مبدأ؛ أو أننا نمتلك أسبابًا للاعتقاد بأن المؤرخ موضع البحث كان يأمل تكريس خلاصات محددة لأسباب غير تلك المشكلة بفعل الدلائل، وفقًا لمُعتمَدات للتدخل الصالح المقبول باعتباره طبيعيًا في زمنه أو زمننا، وبأن هذا أعماه عن المعايير والمناهج الطبيعية في حقله لتأكيد الوقائع والبرهنة على الخلاصات؛ أو جميع، أو أي من هذه [الاعتبارات] مجتمعة؛ أو اعتبارات أخرى تشابهها. هذه هي أنماط الطرق التي يتم فيها تمييز العمى في الممارسة عن العمق والانحياز عن الموضوعية، وتحريف الوقائع عن الأمانة، والغباء عن الفطنة، العاطفة والخلط عن التجرد والوضوح. وإذا استطعنا استيعاب هذه القواعد بشكل صحيح، سيكون ثمة تبرير كامل لنا في شجب خروقاتهم من قِبل أي شخص؛ لمَ لا يكون بوسعنا ذلك؟

ولكن، وهذا قد يتم الاعتراض عليه، ماذا عن مفردات كتلك التي استخدمناها بحريّة أعلاه.. «صالح»، «طبيعي»، «ملائم»، «ذو صلة»، «منحرف»، «كبت الوقائع»، «تأويل».. إلامَ تشير؟ هل أن معنى، واستخدام، هذه الاصطلاحات الحاسمة شديد الرسوخ والابتعاد عن الغموض؟ ألا يمكن أن يكون ما يعتبر ذا صلة أو مُقْنعًا لدى جيل غير ذي صلة لدى [الجيل] التالي؟ إن الوقائع غير الخاضعة للمساءلة من قِبل مؤرخ ما قد تبدو، وهذا ما يحدث غالبًا، مجرد موضع شك في التنظير بالنسبة لمؤرخ آخر. هذا ما هي عليه الحال حقًا. إن قواعد تثمين الدلائل تتغير فعليًا. وتبدو المعطيات المقبولة لجيل ما، بالنسبة إلى متعاقبيه البعيدين، عند امتزاجها مع الافتراضات المسبقة الميتافيزيقية شديدة الغرابة، غير واضحة إلا بالكاد. إن الموضوعية بأسرها، كما سيُقال لنا مجددًا، ذاتية، إنها الأمر الذي يكونه نسبيًا لزمانه ومكانه؛ وإن كل الدقة، والموثوقية، وكل الرؤى والمواهب لفترة خصبة فكريًا هي، على هذا النحو، نسبية لـ«مناخ الرأي» الخاص بها؛ لا شيءَ أبديًا، كل شيء يتدفق.

وبالرغم من ذلك، وبرغم تكرار قول هذا الأمر، وبصرف النظر عن مدى معقوليته، فإنه يبقى في هذا السياق بلاغيًا. إننا نميز الوقائع حقيقةً، ليس بشكل حاد فعليًا من التقييمات التي تدخل جوهر نسيجها، بل من تأويلاتها؛ وقد لا يكون الحد الفاصل محددًا بدقة، ولكن إذا قلت إن ستالين ميت والجنرال فرانكو لا يزال على قيد الحياة، قد تكون عبارتي دقيقة أو خاطئة، ولكن لا يمكن لأي شخص عن طريق حواسه أن يعتبر، أنني باستخدامي لتلك المفردات، أقدِّم نظرية أو تأويلًا. ولكن لو قلت إن ستالين أباد عددًا هائلًا من مُلّاك الفلاحين [مُلّاك الأقنان] لأن ممرضته، في طفولته، قامت بتقميطه، وبأن هذا الأمر جعله عدوانيًا، بينما الجنرال فرانكو لم يفعل ذلك لأنه لم يخضع لهذا النوع من التجربة، لا أحد - ما عدا دارس شديد السذاجة للعلوم الاجتماعية، سيعتبر أنني أدّعي عرض حقيقة ما، بصرف النظر عن عدد المرات التي أبدأ بها الجملة بعبارات «إنها حقيقة بأن... ». ولن أكون مستعدًا لتصديقك إذا أخبرتني بأنه بالنسبة إلى ثيوسيديدس (أو حتى إلى كاتب سومري ما)، لم يكن ثمة تمييز جوهري بين الوقائع «الصلبة» نسبيًا والتأويلات «الجديرة بالمناقشة» نسبيًا. دائمًا ما كان الخط الفاصل، من دون أدنى شك، واسعًا وضبابيًا؛ وقد يكون حدًا متنقّلًا؛ إنه يتأثر بدرجةِ عموميّةِ الطروحات المتضمَّنة؛ ولكن، ما لم نعرف مكانه، بحدود مميَّزة، سنُخفق في فهم اللغة الوصفيّة بأسرها. ولن تكون نماذج الفكر والثقافات البعيدة عن نماذجنا مستوعَبة منّا إلا بالدرجة التي نتشارك فيها بعض تصنيفاتها الأساسية بشتى الأحوال؛ ويقع التمييز بين الواقع والنظرية ضمن نطاقها هذا. قد أحاجج في ما إذا كان مؤرخ بعينه عميقًا أو ضحلًا، موضوعيًا ومتجردًا في أحكامه أو محمولًا على أجنحة فرضية استحواذية أو عاطفة إخضاعية: ولكن ما أعنيه بهذه الاصطلاحات المتعاكسة لن يكون مختلفًا من حيث القول بالنسبة إلى أولئك الذين يخالفونني الرأي، وإلا لن يكون ثمة جدال؛ ولن يكون، فيما لو استطعت ادعاء فك مغالق النصوص بشكل صحيح تمامًا، مختلفًا بشكل كبير في الثقافات والأزمنة والأمكنة المختلفة بحيث يجعل كل التواصلات مضلِّلة وخادعة منهجيًا.

إن «موضوعيّ» و«صحيح»، و«منصف» مفردات ذات محتوى كبير، واستخداماتها كثيرة، وغالبًا ما تكون حدودها ضبابية. ومواطن الغموض والخلط

ممكنة دومًا، وخطرة غالبًا. وبالرغم من ذلك، فإن اصطلاحات كهذه تمتلك معاني فعليًا، قد تكون، فعليًا، مائعة، ولكنها تبقى ضمن حدود يرسمها الاستخدام الطبيعي، وتشير إلى معايير مقبولة عمومًا ممن يعمل في حقول ذات صلة؛ وهي لا تقتصر على جيل أو مجتمع واحد، بل لها امتدادات كبيرة في الزمان والمكان. وإن مجرد الادعاء بأن هذه الاصطلاحات الحاسمة، هذه المفاهيم أو التصنيفات أو المعايير، تتغير في المعنى أو التطبيق، يعني افتراض أن هذه التغيّرات يمكن بدرجة ما تقفّي أثرها بفعل مناهج تكون بحد ذاتها، إلى حد كبير، غير قابلة عمومًا لمثل هذا التغيّر الطيّع للتقفّي؛ إذ لو كانت هذه التغييرات بدورها، بحسب الافتراضات، ستفعل ذلك بطريقة لا يمكن لنا اكتشافها إلا بالكاد[1]. وإن لم تكن قابلة للاكتشاف فهي ستكون غير قابلة للحساب إذًا، وبالتالي ليست ذات نفع كعصا يمكن ضربنا بها بسبب ذاتيتنا أو نسبيتنا المفترضة، وأوهامنا بشأن عظمة واستمرار الدرجة المطلقة من معاييرنا في عالم يتسم بالتغير الدائم.

إن تغييرات كهذه تشابه اقتراحات، مقدَّمة بشكل عرضي أحيانًا، بأن الحياة حلم. وإننا نحتج بأن «كل شيء» لا يمكن أن يكون حلمًا، إذ حينذاك، ومع عدم وجود أي شيء لمقارنته بالأحلام، ستفقد فكرة «الحلم» كل الدلالات المحددة. وقد يقال لنا إننا سنشهد إيقاظًا ما: أي، امتلاك تجربة ستكون استعادة حيواتنا الحالية، فيما يتصل بتلك التجربة، بدرجة ما أشبه بأحلام متذكَّرة الآن، عند مقارنتها بتجربة استيقاظنا الطبيعي في الحاضر. قد تكون هذه الأمور صحيحة؛ ولكن، مع بقاء الأمور على ما هي عليه، سنمتلك دلائل إمبريقية قليلة، أو لا دلائل على الإطلاق، تدعم أو تعارض هذه الفرضية. سيتم تقديم مقياس تمثيل لنا من النمط الذي يكون خافيًا عن نظرنا؛ وفيما لو تمت دعوتنا، بفعل قوته، أن ننتقص من حقيقة حياتنا الواعية الطبيعية، وفقًا لاشتراطات صيغة أخرى من التجربة التي تكون، حرفيًا، غير قابلة للوصف أو التعبير

(1) ما لم نباشر فعليًا في الطريقة المفرطة لصياغة وقياس موثوقيّة مثل هذه المناهج عبر مناهج للمناهج (تُسمّى أحيانًا دراسة المنهجيّة)، وتلك الأخيرة عبر مناهج لمناهج للمناهج؛ ولكن ينبغي أن نتوقّف في مكان ما قبل أن نُضيع قيمة ما نقوم به: ونقبل تلك المرحلة، شئنا أو أبينا، باعتبارها نقطة ارتكاز، وموطنًا لـ «المعايير الدائمة».

القولي وفقًا لتجربتنا اليومية ولغتنا الطبيعية - تجربة، نكون فيها من حيث المبدأ عاجزين عن معرفة أي شيء بشأن معاييرها الخاصة بالفصل بين الحقائق والأحلام - قد نُجيب منطقيًا بأننا لا نفهم ما سُئلنا عنه؛ وبأن الطرح، حرفيًا وفعليًا، لا معنى له. وحقيقة، قد نقدم الابتذال القديم، ولكن الراسخ برغم ذلك، بأن المرء لا يمكنه إلقاء الشكوك بشأن كل شيء في الوقت ذاته، إذ حينذاك لن يكون أي شيء أكثر التباسًا من أي شيء آخر، بحيث لن تكون هناك معايير للمقارنة، ولن يتغير أي شيء. وبذلك أيضًا، وللسبب ذاته، قد نرفض، لكونها جوفاء، تلك التحذيرات العامة التي تناشدنا لنذكر أن جميع النماذج والمعايير، الواقعية، أو المنطقية، أو الأخلاقية، أو السياسية، أو الجمالية، متأثرة حتمًا بالاشتراطات التاريخية أو الاجتماعية أو أي نمط آخر منها؛ وبأن جميعها ليست سوى بدائل موقتة، لا يكون أي منها مستقرًا أو جديرًا بالاعتماد؛ إذ إن الزمن والمصادفات ستبعدها جميعًا. ولكن لو كانت كل الأحكام متأثرة بهذا الشكل، لن يكون ثمة شيء يمكننا من خلاله التمييز بين الدرجات المتعددة للتأثر، ولو كان كل شيء نسبيًا، وذاتيًا، وعرضيًا، ومنحازًا، لن يكون ثمة مجال للتقييم بأن أي شيء يمتلك هذه الصفة أو تلك أكثر من أي شيء آخر، ولو كانت مفردات مثل «ذاتيّ» و«نسبيّ» و«متحامل» و«منحاز»، ليست مصطلحات خاصة مقارنة والمقارنة المعاكسة، ولو لم تكن متضمنة لإمكانية وجود معاكساتها، «الموضوعية» (أو «الأقل ذاتية» على الأقل) أو «غير المنحازة» (أو «الأقل انحيازًا» على الأقل) - أي معنى سيكون لها بالنسبة إلينا؟ إن استخدامها بهدف الإشارة إلى أي شيء، واستخدامها كاصطلاحات مطلقة، وليس كمفردات متلازمة، هو تحريف بلاغي لمعناها الطبيعي، ونوع من عبارة «تذكّرْ بأنك ستموت»[1]، مناشدة لنا جميعًا لنذكر مدى ضعفنا وجهلنا وصغرنا، مبدأ صارم وفعال، وجدير بالاستحقاق ربما، ولكنه ليس عقيدة جدية تهتم بمسألة المسؤولية في التاريخ، الخاصة بأي جماعة بعينها من الواعظين الأخلاقيين أو رجال الدولة أو البشر.

---

(1) (*memento mori*)، عبارة ظهرت مع انتشار المسيحيّة كتذكير دائم بحتميّة الموت. (باللاتينيّة في الأصل).

قد يكون من المفيد، لنا في هذه المرحلة، لتذكيرنا مجددًا بالمناسبات التي حرّضت مفكرين محترمين لمثل هذه الآراء. ولو، من خلال تحريضهم بفعل السخط وبفعل الفجاجة والافتقار للوازع لتلك المدارس «الأيديولوجية» للتاريخ التي، وبتجاهل كل ما نعرفه عن البشر، تطبع الأفراد أو الطبقات أو المجتمعات كأبطال أو أشرار، بيضًا بالكامل أو سودًا بشكل لا يمكن تخيله، عمد مؤرخون أو فلاسفة تاريخ آخرون أكثر حساسية وأمانة إلى الاجتماع على هذا، وحذّرونا من أخطار الوعظ الأخلاقي، وتطبيق معايير دوغمائية، سنحتفي بذلك، ونشترك في الاحتجاج، ومع ذلك يجب أن نكون متيقظين لئلا نفرط في الاحتجاج، وأن نستخدم، بذريعة كبح الإفراطات، وسائل تنشر بعض الأمراض التي تزعم بأنها العلاج لها. إن اللوم يعني دومًا الإخفاق في فهم، لنقل، مناصري التسامح؛ وإن الحديث عن المسؤولية البشرية، والذنب، والجريمة، والخبث ليس سوى وسيلة لتوفير الجهد عن الذات، والجهد الشاق الطويل والصبور، الرقيق أو المضجر، لحل الخيوط المتشابكة للعلاقات البشرية. وإن من المتاح دومًا لنا، كما سيقال لنا، عبر مأثرة التعاطف التخيلي أن نضع أنفسنا في ظروف فرد أو مجتمع؛ ولو أخذنا على عاتقنا عناء «إعادة تشكيل» الظروف، و«المناخ» الفكري والاجتماعي والديني، لزمن آخر أو مكان آخر، سنمتلك بذلك رؤية، أو على الأقل لمحة، عن الدوافع والمواقف التي وفقًا لاشتراطاتها، لن يبدو الفعل الذي نقيّمه مفتقرًا للتبرير، أو غبيًا أو شريرًا أو، قبل أي شيء، غير قابل للفهم.

هذه عواطف ملائمة. وإن الأمر يستتبع أنّ علينا، فيما لو كنا سنحكم بإنصاف، أن نمتلك دلائل ملائمة في متناولنا؛ نمتلك خيالًا ملائمًا، إحساسًا ملائمًا بكيفية تطور المؤسسات، وكيف يتصرف البشر ويفكرون، كي يُتاح لنا تحقيق فهم للأزمنة والأمكنة والشخصيات والمآزق التي تكون شديدة الاختلاف عما نعايشه؛ ألا نسمح لأنفسنا بأن تكون معميّة بفعل الانحياز أو العاطفة، وبذل كل جهد لبناء قضايا لأولئك الذين نشجبهم – قضايا أفضل، كما قال أكتون، من التي قاموا بها أو كان يمكن لهم القيام بها لأنفسهم؛ أن ننظر إلى الماضي من خلال أعين المنتصرين فحسب؛ ألا نميل كثيرًا نحو المهزومين، كما لو كانت الحقيقة والعدالة حكرًا على الشهداء والأقليات؛ وأن نكافح للبقاء منصفين حتى للجماعات الكبيرة.

كل هذا لا يمكن إنكاره: إنه صحيح، ومنصف، وذو صلة، ولكن ربما مروِّع بالكاد. كما يمكننا الإضافة كنتيجة منطقية: أزمنة أخرى، ومعايير أخرى؛ لا شيء مطلقًا أو غير قابل للتغيير؛ إن الزمن والحظ يغيّران كل الأشياء؛ وهذا أيضًا قد يبدو مجموعة من الحقائق البديهية. وبالتأكيد ليس من الضرورة تضخيم هذه الحقائق البسيطة، التي تُعتبر الآن، في ما إذا كان يمكن اعتبارها أي شيء، معتادة جدًا، بهدف تذكّر أن المقاصد، والغايات المطلقة للحياة، التي يسعى لتحقيقها البشر، كثيرة حتى ضمن ثقافة واحدة وجيل واحد؛ وبأن بعضها تتصادم، وتقود إلى صدامات بين المجتمعات، والأحزاب، والأفراد، وبالقدر نفسه داخل الأفراد بحد ذاتهم؛ وعلاوة على ذلك، بأن غايات عصر أو بلد ما تختلف كثيرًا عن تلك الخاصة بأزمنة أخرى ورؤى أخرى. ولو فهمنا كيف يمكن للصراعات بين الغايات المتساوية في الحالة المثلى والقداسة، ولكن غير القابلة للمصالحة ضمن بواطن حتى فرد بشري واحد، أو بين بشر أو جماعات مختلفة، أن تقود إلى تعارضات تراجيدية وغير قابلة للتجنب، لن نعمد إلى تحريف الوقائع الأخلاقية عبر ترتيبها بشكل خاطئ وفقًا لمعيار مطلق واحد؛ وتمييز أنه (مع احترامي لواعظي القرن الثامن عشر) لا يُشترط أن تكون كل الأمور الجيدة متناغمة بالضرورة في ما بينها؛ وسنسعى لاستيعاب الأفكار المتغيرة للثقافات، والشعوب، والطبقات، والبشر الأفراد، من دون أن نسأل أيها الصحيح، وأيها الخاطئ، وبشتى الأحوال ليس وفقًا لدوغما محلية بسيطة. لن نُدين العصور الوسطى لمجرد أنها أقل شأنًا من المعيار الأخلاقي أو الفكري للإنتلجنسيا الثوريّة لباريس في القرن الثامن عشر، أو نشجب هؤلاء الأخيرين لأنهم، بدورهم، لاقوا استهجان المتعصبين الأخلاقيين في انكلترا في القرن التاسع عشر وأميركا في القرن العشرين. أو، في حال عمدنا إلى إدانة المجتمعات أو الأفراد، لن نقوم بذلك إلا بعد الأخذ في الاعتبار ظروفهم الاجتماعية والمادية، وتطلعاتهم، ومبادئهم الخاصة بالقيمة، ودرجات التقدم والرجعية، الخاضعة لمقياس واشتراطات وضعهم ورؤيتهم؛ والحكم عليهم، حينما نعمد إلى ذلك (ولِمَ لا ينبغي لنا ذلك؟)، كما نحكم على أي شخص أو أي شيء: جزئيًا بحسب ما نحبه، ونوافق عليه، ونؤمن به، ونظن بأنه الصحيح بأنفسنا، وجزئيًا [بحسب] آراء المجتمعات والأفراد قيد البحث،

وعما نعتقده نحن بشأن هذه الآراء، وعن المدى الذي يمكن لنا الاعتقاد من خلاله، بحسب ما نحن عليه الآن، بأن من الطبيعي أو المفضل امتلاك طيف واسع من الآراء؛ وعما نعتقده بشأن أهمية الدوافع مقابل أهمية العواقب، أو قيمة العواقب مقابل نوعية الدوافع، وما إلى ذلك. إننا نحكم بهذا الشكل، نقبل المجازفات التي يستلزمها ذلك، ونقبل التصحيح حينما يبدو صالحًا، نذهب بعيدًا، ونتراجع تحت الضغط. نقوم بتعميمات متهورة، وتتم تخطئتنا. وفيما لو كنا نزيهين، سنتراجع عن موقفنا. نسعى لأن نكون متفهمين ومنصفين، أو نسعى لاستنتاج دروس عملية، أو لأن نستمتع، ونعرّض أنفسنا للمديح واللوم والنقد والتصحيح وسوء الفهم. ولكن، أثناء ذلك، حينما ندّعي فهم معايير الآخرين، سواء كانوا أعضاء في مجتمعاتنا أم بلدان وعصور بعيدة، واستيعاب ما يقال لنا من المتحدثين باسم تقاليد ومواقف مختلفة كثيرة، وفهم لمَ يعتقدون ما يعتقدونه ويقولون ما يقولونه، إذًا، وطالما لم تكن هذه الادعاءات زائفة بشكل عبثيّ، لن تعيقنا «نسبية» و«ذاتية» الحضارات الأخرى عن مشاركة افتراضات سائدة، وملائمة للتواصل معهم، ولدرجة من الفهم والفهم المقابل.

هذه الأرضية المشتركة هي ما تسمى بشكل صحيح موضوعية -تلك التي تمكّننا من اعتبار البشر الآخرين والحضارات الأخرى إنسانيين ومتحضرين دائمًا. وحينما ينكسر هذا سنفتقر إلى الفهم، ونسيء الحكم بحسب الافتراضات؛ وبما أننا بحسب الفرضية ذاتها نعجز عن الجزم بشأن مدى الكسر في التواصل، ومدى تضليلنا بفعل أوهام التاريخ، سنعجز دومًا عن التقدم بهدف تفادي هذا أو تخفيف عواقبه. إننا نسعى إلى الفهم عبر إقصاء كل ما بوسعنا من شذرات الماضي، وتحقيق القضايا الأفضل والأكثر قبولًا للأشخاص والعصور البعيدة عنا أو غير المتعاطفة معنا أو لسبب ما، التي لا يمكن لنا بلوغها؛ نفعل ما بوسعنا لتوسعة حدود المعرفة والخيال؛ بحيث لا يمكننا معرفة، وبالتالي الاكتراث لأي شيء قد يحدث خارج كل الحدود الممكنة؛ إذ لا يشكّل ذلك أي شيء بالنسبة إلينا. ما بإمكاننا إدراكه نسعى لتوصيفه بدقة وكمال قدر الإمكان؛ أما بالنسبة للظلمة المحيطة بحقل رؤيتنا، فهذا الأمر عصي علينا، إذ إن أحكامنا بشأنها ليست ذاتية أو موضوعية؛ وما هو خارج أفق الرؤية لا يمكن له إرباكنا في ما نحن قادرون على رؤيته أو نسعى لمعرفته؛ وما لا يمكننا معرفته على

الإطلاق لا يمكن له أن يدفعنا إلى الشك أو إلى رفض ما نفعله. إن بعض أحكامنا، بلا شك، نسبية وذاتية، ولكن [أحكامنا] الأخرى ليست كذلك؛ إذ لو لم تكن أيٌّ منها موضوعية، ولو كانت موضوعية من حيث المبدأ و غير قابلة للإدراك، لن يكون لاصطلاحَيْ «ذاتيّ» و «موضوعيّ»، اللذين لن يعودا متعاكسين، أي معنى؛ إذ إن كل المفردات المتلازمة تصمد وتسقط معًا. وكذلك الأمر بما يخص الحجة العلمانية القائلة بعدم توجّب إطلاق الأحكام، عدا عن -بما أن جميع المعايير نسبية- أن نكون نحن هدفًا للحكم، مع النتيجة المنطقية المنطوية على مغالطة بالقدر نفسه القائلة إنه ليس ثمة فرد في التاريخ قابل بشكل محق بأن يُعتبر بريئًا أو مذنبًا، إذ إن القِيَم التي يتم توصيفها وفقًا لاشتراطاتها ذاتيةٌ، وتنبع من المصلحة الذاتية أو مصلحة الطبقة، أو مظهر عابر لثقافة ما أو من مسبّب مماثل آخر؛ ولذا فإن الحكم لن يكون له أي مكانة «موضوعية» أو سلطة فعلية.

وماذا عن الحجة الأخرى -مبدأ «أن تعرف كلّ شيء... »؟ إنها تصلح لنظام العالم. لو كان العالم يتبع تصميمًا راسخًا ويكون كل عنصر فيه محدَّدًا من كل عنصر آخر، إذًا، فإن فهم حقيقة، أو شخص، أو حضارة يستلزم استيعاب علاقتها مع التصميم الكوني، الذي تلعب فيه دورًا فريدًا؛ وإن استيعاب معناها يعني، كما أشرت سابقًا، استيعاب قيمتها، وتبريرها كذلك. وإن فهم السيمفونية الكونية بشكل تام يستلزم فهم الحاجز لكل نوتة فيها؛ وإن الاحتجاج، والإدانة، والشكوى يعني مجرد إظهار بأن المرء لم يفهم بعد. وفي صيغتها الميتافيزيقية، تدّعي هذه النظرية إدراك التصميم «الفعلي»، بحيث تكون الفوضى الخارجية مجرد انعكاس مشوَّه للنظام الكوني. وهو، في آن، الأرضية والمقصد لكل شيء موجود «داخلًا»، أو «خارجًا» أو «تحت». هذه هي الأبديّة الفلسفيّة[1] للأفلاطونيين والأرسطويّين، السكولاستيّين والهيغليّين، والفلاسفة الشرقيين والميتافيزيقيين المعاصرين، الذين يميزون بين الواقع المتناغم الذي يكون لا مرئيًا، وبين الفوضى المرئية للمظاهر. إن الفهم، والتبرير، والتفسير عملياتٌ متطابقة.

---

(1) (*philosophia perennis*): رأي في فلسفة الدين يقول أنّ كل عقيدة دينيّة في العالم تقدّم «حقيقة كونيّة مفردة» تتأسّس على اجتماعها المعرفة الشاملة لكل العقائد الدينيّة (باللاتينيّة في الأصل).

وتأخذ النسخ الإمبريقية من هذا الرأي صيغة الإيمان بنمط بعينه من السببية السوسيولوجية الكونية. وبعضها تفاؤلية مثل نظريات تورغو وكونت، والنشوئيين الطارئين، واليوتوبيين العلميين ومؤمنين مقتنعين آخرين بالتزايد الحتمي في نوعية وتنوّع السعادة البشرية. وفي الطرف الآخر، كما في نسخة شوبنهاور، قد تكون [النظريات] تشاؤمية، وتتمسك بمبدأ المعاناة الأبدية التي تكون كل الجهود البشرية لمنعها ليست سوى دفعٍ لزيادتها. أو قد تتبنى موقفًا حياديًا ولا تسعى إلا إلى التأكيد بأن ثمة تعاقبًا متصلًا لمسبّب التأثير، وبأن كل شيء، عقليًا كان أو جسديًا، خاضع للقوانين القابلة للاكتشاف؛ وبأن فهمها لا يعني بالضرورة الموافقة عليها؛ ولكن، على الأقل، جعل لوم البشر لعدم تصرّفهم بشكل أفضل أمرًا عبثيًا؛ إذ لم يكن ثمة بديل آخر كان يمكن لهؤلاء الناس -يمكنهم بشكل سلبي- اختياره؛ وبذا لن يمكن كسر عذرهم التاريخي. ولايزال بإمكاننا، طبعًا، التذمر بطريقة جمالية صرفة. يمكننا التذمر بشأن القبح، برغم علمنا أننا عاجزون عن تغييره؛ وبالطريقة ذاتها، يمكننا التذمر بشأن الغباء، والقسوة، والجبن، والظلم، ونشعر بالغضب أو العار أو اليأس، مع تذكّر أننا عاجزون عن وضع نهاية لها؛ وأثناء عملية إقناع أنفسنا بأننا عاجزون عن تغيير السلوك، سنكف حينها عن التحدث عن القسوة أو الظلم، ولكن سنقتصر على الأحداث المؤلمة أو المزعجة؛ ولكي نتملّص منها ينبغي علينا إعادة تثقيف أنفسنا (بافتراضٍ، متناقضٍ بما فيه الكفاية، بشكل يشابه كثيرًا حكيمًا إغريقيًا أو راديكاليًا من القرن الثامن عشر، أننا أحرار في مسائل الثقافة، بالرغم من خضوعها الكبير للاشتراطات في كل مجال آخر تقريبًا) لنكيّف أنفسنا للتناغم مع الكون؛ وكذلك، وعبر التمييز بين ما هو دائم نسبيًا وما هو زائل، السعي لتشكيل أذواقنا وآرائنا ونشاطاتنا بحيث تتلاءم مع نموذج الأشياء. إذ لو كنا غير سعداء، لأننا عاجزون عن امتلاك شيء نرغب به، يجب أن نسعى إلى السعادة عبر تعليم أنفسنا كي نرغب في ما لا يمكننا تجنّبه بأي حال من الأحوال. هذا هو درس الرواقيين كما هو، وبوضوح أقل، درس بعض السوسيولوجيين الحديثين. وثمة اعتبار بأن الحتمية يتم «إظهارها» بالملاحظة العلمية؛ المسؤولية تضليلٌ؛ والمديح واللوم مواقف ذاتية تتلاشى بتقدم المعرفة. إن التفسير يعني التبرير؛ لا يمكن للمرء التذمر من الأشياء التي لا يمكن أن

تكون بغير ما هي عليه؛ والأخلاقية الطبيعية - حياة العقل - هي الأخلاقية والحياة التي تتحدّدُ قيمها عبر التقدم الفعلي للأحداث، سواء تم استنتاجها ميتافيزيقيًا من رؤية حدسية محددة تجاه طبيعة الحقيقة ومقصدها المطلق، أم تمّ تكريسها بفعل المناهج العلمية.

ولكن هل سيبدأ أي إنسان اعتيادي، أو أي مؤرخ ممارس، بتصديق كلمة واحدة من هذه الحكاية الغريبة؟

VII

ثمة عقيدتان فاعلتان بشكل كبير في الفكر المعاصر.. النسبيّة والحتميّة. أولاهما، بالرغم من كونها ممثّلة كترياق للثقة المفرطة بالنفس، أو الدوغمائيّة المتعجرفة، أو الرضا الأخلاقي عن الذات، فإنها - مع ذلك - مؤسَّسة على تأويل مغالط للتجربة؛ أما الثانية، وبرغم أن قيودها مُعمَّاة بالأزهار، وبرغم مظهرها المزركش من الرواقيّة النبيلة وبهاء وعظمة تصميمها الكونيّ، هي - مع هذا - تُظهر الكون.كسجن. تعمل النسبيّة على معارضة الاحتجاج والإيمان الفردي بالمبادئ الأخلاقية مع إذعان وسخرية أولئك الذي شهدوا عوالم كثيرة وهي تتقوّض، وكثيرًا من الغايات المثلى وهي تتحول إلى البهرجة أو السخف مع مرور الزمن. وتدّعي الحتميّة بأنها تقودنا إلى إحساساتنا عبر إظهار أين يمكن إيجاد آلية الحياة الحقيقيّة، واللاشخصية، واللامتغيّرة، والفكر.

تستند الأولى، حينما تتضاءل لتصبح فكرة -أو مجرد تذكير احتفائيّ لنا بالتقييدات الخاصة بنا أو بتعقيد القضية، وتعتبر اهتمامنا فلسفة حياة[1] جديّة- إلى مغالطة منطقية. أما الثانية، حينما تبتعد عن تحديد عقبات محددة للخيار الحُرّ حين يمكن للدلائل القابلة للاختبار لهذا أن تُقدَّم، فيتبيّن بأنها تستند إلى ميثولوجيا أو دوغما ميتافيزيقية. وقد تمكّنت كلتاهما، أحيانًا، من النجاح في توعية أو تخويف، البشر من

---

(1) (Weltanschauung)، بالألمانيّة في الأصل.

أكثر اعتقاداتهم الأخلاقية أو السياسية الإنسانيّة باسم رؤية أكثر عمقًا وتهديمًا لطبيعة الأشياء. وبالرغم من ذلك، قد لا يعدو هذا مجرد كونه إشارة إلى عُصاب واضطراب: إذ لا يبدو أن أيًا من الرأيين مدعوم بالتجربة الإنسانية. لمَ إذًا كان يتوجب على كلٍّ من العقيدتين (الحتميّة بشكل خاص) أن ترمي بتعويذتها بكل هذه الفعالية على كل هذا العدد الكبير من العقول الصافية والأمينة؟

إن إحدى أعمق الرغبات البشرية هي إيجاد نموذج متكامل بذاته يمكن فيه التنظيم المنهجي لكامل التجربة الماضية، والحاضرة، والمستقبلية، والفعلية، والممكنة، وغير المتحققة. وغالبًا ما يتم التعبير عنها من خلال القول إنه وفي يوم من الأيام كانت هناك وحدة متناغمة – «الكلّ المطلق للشعور والفكر»، «وحدة العارف والمعروف»، من «الخارجي والداخلي»، من الذات والموضوع، والشكل والمادة، والذات واللاذات؛ بأن هذا كان مكسورًا بطريقة ما؛ وبأن الكيان الكليّ للتجربة الإنسانية قد تشكّل عبر جهد لا محدود لإعادة ترتيب الكسرات، ولإعادة الوحدة، وبذلك التملّص من، أو «التسامي» عن، التصنيفات – وطرائق التفكير – التي تقسم وتعزل و«تقتل» الواقع المُعاش، و«تمزّقـ»ـنا عنه. أُخبرنا عن بحث لا نهائيّ لإيجاد إجابة للأحجية، وللعودة إلى الكلّ المتلاحم، إلى الجنة التي طُردنا منها، أو لاكتساب [جنة] أخرى لم نقم بما فيه الكفاية بعد لنستحقها.

إن هذا الإدراك الجوهري، بصرف النظر عن أصله أو قيمته، يقع بكل تأكيد في قلب تأمل ميتافيزيقي شديد، وتوق شديد لتوحيد العلوم، وفي تناغم كبير للفكر الجمالي والمنطقي، والاجتماعي والتاريخي. ولكن، سواء كان اكتشاف نموذج واحد للتجربة سيعرض بأنّ رضا عقلنا الذي يطمح إليه كثير من الميتافيزيقيين، والذين يرفضون باسمه العلم الإمبريقي بوصفه مجرد انتظام فعليّ لوقائع «عجماء» أم لا – توصيفات لأحداث أو أشخاص أو أشياء غير مرتبطة بواسطة تلك الصلات «العقلانية» التي لا يمكن إلا للعقل وحده قبولها؛ وسواء كان هذا كامنًا في خلفية كثير من الميتافيزيقيات والديانات أم لا، لن يغيّر هو ترتيب المظاهر الفعلية – المشهد الإمبريقي – الذي لا يمكن إلا للتاريخ أن يدّعي قدرته على التعامل معه حقًا. منذ أيام بوسّيه وصولًا إلى أيام هيغل وبتسارع كبير بعده، طُرحت ادعاءات، بتنوّع واسع في

درجة العمومية والثقة، قادرة على تعقّب بنية تاريخ (عادة ما تكون بديهية بالنسبة إلى كل احتجاجات الطرح المعاكس)، واكتشاف النموذج الفعليّ الوحيد الذي لا يمكن للحقائق أن تكون ملائمة إلا من خلاله. ولكن هذا ليس، ولا يمكن أن يكون، مقبولًا من أي مؤرخ جديّ يود التأسيس للحقيقة كما فهمها أفضل النقّاد في زمانه، يعمل وفقًا لمعايير مقبولة بكونها واقعية من زملائه الأكثر تدقيقًا وتنوّرًا. إذ هو لا يستوعب أن يكون مخططًا وحيدًا لما هو الحقيقة - الإطار الفعليّ الوحيد الذي يمكن للحقائق أن تستقر فيه فعليًا؛ هو لا يميّز النموذج الكوني الفعليّ الوحيد عن النماذج الزائفة، أثناء سعيه الأكيد لتمييز الوقائع الفعلية عن الخيال. ويمكن أن يتم تنظيم الوقائع ذاتها في أكثر من نموذج واحد، وأن تُرى من وجهات نظر متعددة، وتُعرَض تحت أضواء كثيرة، وتكون جميعها صالحة، بالرغم من أن بعضها سيكون أكثر إيحاءً وخصوبة في حقل ما مقارنة بآخر، أو توحّد حقولًا كثيرة في تصميم متنوّر ما، أو، بدلًا من ذلك، تُظهر التباينات والتعارضات الواسعة. سيكمن بعض هذه النماذج في مسافة أقرب من غيرها إلى الرؤية الميتافيزيقية أو الدينية لهذا المؤرخ أو المفكّر التاريخي أو ذاك. ومع ذلك، ومن خلاله، ستبقى جميع الوقائع بحد ذاتها «صلبة» نسبيًا. نسبيًا، وليس بشكل مطلق بالطبع؛. وحينما يتسبّب الهوس بنموذج بعينه لكاتب ما بتأويل الوقائع بطريقة شديدة الخطأ، وبملء فراغات معرفته بسلاسة كبيرة، من دون اعتبار كافٍ للدلائل الإمبريقية، سيدرك مؤرخون آخرون بشكل غريزي أن شكلًا ما من العنف قد تم تسليطه على الوقائع، وبأن العلاقة بين الدلائل والتأويل غير طبيعية؛ وبأن هذا لا يعود إلى شك بالوقائع، بل لأن ثمة نموذجًا كبيرًا في حالة عمل[1]. إن التحرر من هذه الأفكار المُلازِمة[2] -الدرجة التي تكون عليها مثل هذه الحرية- يميّز التاريخ الفعليّ من الميثولوجيا في حقبة ما؛ إذ ليس ثمة فكر تاريخي، حقيقةً، يمكن له حفظ أين يمكن تمييز الوقائع لا من الخيال فحسب، بل من النظرية والتأويل، لا بشكل مطلق، ولا بهذه الدرجة أو تلك.

---

(1) نادرًا ما تكون المعايير التي تحدّد ما الحقيقة وما يشكّل الدلائل الإمبريقية، في حالة نزاع شديد ضمن ثقافة أو مهنة ما.

(2) (idées fixes) بالفرنسيّة في الأصل.

سيتم تذكيرنا بأنه ليس ثمة فصلٌ حادٌّ بين التاريخ والميثولوجيا؛ أو التاريخ والميتافيزيقا؛ وبأنه – وفي السياق ذاته – ليس ثمة خطٌ فاصلٌ حادٌّ بين «الوقائع» والنظريات: بأنه ليس بالإمكان، من حيث المبدأ، ابتكار معيار مطلق؛ وهذا صحيح كفاية، ولكن لا ينتج عنه أي شيء مهم. إن الميتافيزيقيين وحدهم من فنّد أن ثمة اختلافات كهذه موجودة؛ ومع ذلك، فإن التاريخ استطاع الانطلاق كحقل معرفي مستقل؛ وإن هذا معادل للقول إن الحد بين الوقائع والنماذج الكونية، إمبريقية كانت أو ميتافيزيقية أو لاهوتية، الغامض والمتنقّل كما هو، هو مفهوم أصيل لكل من يتناول مشكلات التاريخ بجدية. وطوال بقائنا كمؤرخين، يجب إبقاء المرحلتين متمايزتين. وبالتالي، فإن محاولة التخلص من المسؤولية، التي تبدو، في مرحلة إمبريقية، مستندة إلى هذا الفرد أو المجتمع التاريخي أو ذاك، أو إلى مجموعة من الآراء المعتنَقة أو المتولّدة بفعل واحد منها، وصولًا إلى آلية ميتافيزيقية تعمد، باعتبارها لا شخصية، إلى إقصاء جوهر فكرة المسؤولية الأخلاقية، يجب أن تكون دائمًا غير صالحة؛ وقد تكون الرغبة لفعل هذا، أحيانًا، مدوَّنةً مع أمنية للفرار من عالم فوضوي، وقاسٍ، و–فوق كل شيء – غير ذي هدف، إلى مجال تكون فيه كل الأشياء متناغمة، وواضحة، ومفهومة، ومتصاعدًا إلى ذروة تامة تُرضي متطلبات «العقل»، أو تُرضي شعورًا جماليًّا، أو دافعًا ميتافيزيقيًّا أو رغبة دينية؛ وقبل أي شيء، حيث لا شيء يمكن أن يكون موضوعًا للنقد أو الشكوى أو الإدانة أو اليأس.

وتزداد جديّة المسألة حينما يتم الدفع بحجج إمبريقية إلى حتمية تاريخية تُقصي فكرة المسؤولية الشخصية. إننا هنا لم نعد نتعامل مع ميتافيزيقا التاريخ –أطروحات شيلنغ أو توينبي مثلاً– كبدائل واضحة للاهوت. نجد أمامنا النظريات السوسيولوجية العظيمة للتاريخ: التأويلات المادية أو العلمية التي بدأت مع مونتسكيو وفلاسفة عصر التنوير الفرنسيّ، وقادت إلى المدارس العظيمة في القرن التاسع عشر، من السان–سيمونيّين والهيغليين إلى مريدي كونت، وماركس، وداروين، والاقتصاديين الليبراليين؛ من فرويد، وباريتو، وسوريل إلى أيديولوجيّي الفاشيّة.

من بينها جميعًا، الماركسية هي الأنضج والأذكى، ولكنَّ ممارسيها، بقدر ما أضافوه إلى فهمنا، لم ينجحوا في محاولتهم الشجاعة والفعالة لتحويل التاريخ

إلى علم. وانطلاقًا من هذه الحركة العظيمة، شهدنا الانتشار الهائل للدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية للمجتمعات المتحضّرة، مع نزعتها إلى إرجاع كل الشخصيات والسلوك إلى النمط ذاته من المسبّبات اللاعقلانية واللاواعية نسبيًا كتلك التي بدت وكأنها تفسّر بنجاح كبير سلوك المجتمعات البدائيّة. لقد شهدنا انبعاث فكرة «سوسيولوجيا المعرفة»، التي تقترح بأنه يمكن لا لمناهجنا فقط، بل لخلاصاتنا وأسبابنا، لتصديقها في مجال المعرفة بأسره أن يتم إظهارها بشكل كلّي أو كبير بكونها محدَّدة بالمرحلة التي تم الوصول إليها في تطوّر طبقتنا أو جماعتنا، أو أمتنا أو ثقافتنا، أو أي وحدة أخرى يمكن اختيارها؛ متبوعة في المسار مباشرة، بانصهار هذه العقائد شبه العلمية على الأقل التي تكون غير مقنعة أحيانًا مع مثل هذه الشذرات الخيالية غير الإمبريقية -أحيانًا كل القوى باستثناء المشخّصة سواء الجيدة أم السيئة - مثل «الروح الجمعيّة»، أو «أسطورة القرن العشرين»، أو «الانهيار المعاصر للقيم» (تسمّى أحيانًا «أزمة الإيمان»)، أو «الإنسان الحديث»، أو «آخر مراحل الرأسمالية».

وعمدت كل أنماط الحديث هذه إلى إسكان الهواء بكيانات فوق-طبيعية ذات قوة عظيمة، بأرواح نابوليونية وغنوصية، وبملائكة وشياطين يلعبون معنا كما يشاؤون، أو -بشتى الأحوال- ويفرضون علينا مطالب سنعمد، كما قيل لنا، إلى تجاهلها عند الخطر. وبذلك نمت في زمننا الحديث ميثولوجيا سوسيولوجية- زائفة كانت، تحت ستار مفاهيم علمية، قد تطورت إلى أرواحية جديدة - دين أكثر بدائية وسذاجة بالتأكيد من المعتقدات الأوروبية التقليدية التي يسعى إلى الحلول محلها[1]. وتقود هذه الملّة الجديدة الأشخاص المضطربين إلى طرح أسئلة مثل «هل الحرب محتومة؟» أو «هل يتوجّب انتصار الجماعانية؟»، أو «هل الحضارة مُقدَّرة؟» تحمل هذه الأسئلة والنبرة التي طُرحت بها، والطريقة التي نوقشت بها، ضمنًا، إيمانًا

(1) لا أكاد أحتاج إلى الإضافة بأن المسؤولية (إذا تابعت المغامرة في استخدام هذا الاصطلاح) بشأن هذا لا يمكن أن يتم تحميلها للمفكرين العظماء الذين أسّسوا السوسيولوجيا الحديثة -ماركس، ودوركايم، وفيبر- أو مريديهم ونقّادهم العقلانيين والدقيقين الذين استلهموا عملهم.

بالحضور الخفيّ للكيانات اللاشخصية الهائلة -حروب، جماعانية، قدَر- هيئات وقوى منتشرة في العالم الذي لا نمتلك إلا قوة ضئيلة للتحكم به أو حرفه. ويُقال أن هذه [الكيانات] أحيانًا «تجسّد ذاتها» في الناس العظماء، والشخصيات الكبيرة التي، وبسبب كونها منسجمة مع عصرها، تحقق نتائج خارقة -نابوليون، وبسمارك، ولينين؛ وأحيانًا في أفعال الطبقات- بمواجهة الاتحادات الرأسمالية الكبرى، التي تعمل من أجل غايات لا يكاد أعضاؤها أنفسهم يفهمونها، غايات يقودهم إليها وضعهم الاقتصادي والاجتماعي «بشكل حتمي»؛ أحيانًا في كيانات بدائية ضخمة تدعى «الجماهير»، تقوم بأعمال التاريخ، بمعرفة ضئيلة بشأن أي قوى جبّارة تلك التي ستكون «المركبات الخلّاقة». تميل الحروب، والثورات، والدكتاتوريات، والتحولات العسكرية والاقتصادية إلى أن يتم إدراكها مثل الجنّي من عالم شياطين شرقي، عفاريت ستصبح، حالما تتحرر من المصابيح التي كانوا قابعين فيها لقرون، خارجين عن السيطرة، ويلعبون بفوضوية بحيوات البشر والأمم. ولعل هذا الأمر لا يدعو للتعجب، مع كل هذا الثراء من التشبيهات والمجازات، بأن كثيرًا من الناس الأبرياء هذه الأيام يميلون إلى تصديق أن حيواتهم مُسيطَر عليها لا بفعل عوامل مادية مستقرة نسبيًا وسهلة التمييز - الطبيعة الفيزيائية والقوانين التي يتم التعامل معها من قبل العلوم الطبيعية؛ بل كذلك من عوامل أكثر فعالية وشرًا، وأقل قابلية بكثير للتمييز- الصراعات اللاشخصية للطبقات التي قد لا يرغب بها أعضاء هذه الطبقات، وتعارض العوامل الاجتماعية، وحوادث الانهيارات والانتعاشات التي، مثل المد البحريّ وحصاد المحاصيل، لا يكاد يكون ممكنًا التحكم بها من قِبل أولئك الذين تعتمد حياتهم عليها - وقبل أي شيء، النماذج «المجتمعية» و«السلوكية» المتصلّبة، فيما لو عمدنا إلى اقتباس بضع كلمات مقدسة من المفردات الهمجيّة للميثولوجيات الجديدة.

مُروَّعين وخاضعين بفعل أُبهة القوى الإلهية الجديدة، يتوق الناس، ويسعون بشغف، إلى المعرفة والراحة في الكتب المقدسة وفي التنظيمات الجديدة من الكهنوت التي ستعمد إلى إخبارهم بسمات وعادات أسيادهم الجدد. والكتب وشُرّاحها يتحدثون بكلمات تسبب الراحة فعلًا: الطلب يخلق العرض. إن رسالتهم

بسيطة ومغرقة في القدم. في عالم تتصادم فيه هذه الوحوش، لن يتحمل البشر الأفراد سوى قسط صغير من المسؤولية عما يفعلونه؛ إن اكتشاف القوى اللاشخصية المرعبة الجديدة قد يجعل الحياة أكثر خطرًا، ومع ذلك وفي حال لم تكن تخدم أي مقصد آخر، ستعمد، بشتى الأحوال، إلى حرمان ضحاياها من أي مسؤولية، ومن كل تلك الأعباء الأخلاقية التي اعتاد البشر في الأزمنة الأقل تنوّرًا على حملها بعناء ومشقّة. إذًا، إن ما أضعناه عند المنعطفات سنبتدعه عند الدوّارات: لو فقدنا حرية الخيار، لن يكون بإمكاننا بأي حال من الأحوال أن نلوم أو نُلام بشأن عالم خارج بشكل كبير عن سيطرتنا. ويتكشّف بأنّ مفردات المديح والإدانة غير متحضّرة وظلامية بحد ذاتها. وإن تدوين ما حدث ولماذا حدث، في التوصيفات اللاشخصية، كما تم سابقًا من الرهبان الموضوعيّين والمجدّين في أزمنة أخرى من العنف والنزاع، يتم تمثيله بكونه أكثر نبلًا وأمانة، وأكثر مواكبة مع التواضع والأمانة النبيلة لباحث سيعمد في زمن الشك والأزمة للحفاظ على روحه على الأقل إذا امتنع عن الدرب السهل للانغماس الذاتي في العواطف الأخلاقية. إن الشكوك المؤلمة بشأن سلوك الأفراد العالقين في الأزمات التاريخية، وشعور الأمل واليأس، والذنب، والندم، الذي يرافق هذه الانعكاسات، تُؤخَذ منا؛ مثل جنود في جيش مدفوعين بتأثير قوى عظيمة جدًا بحيث لا يمكن مقاومتها، نفقد نحن تلك العُصابات التي تنبع من الخوف من وجوب الاختيار بين البدائل. حيث لا يوجد خيار، لا يوجد قلق؛ وتخلّص سعيد من المسؤولية. ولقد فضّل بعض الناس دومًا سلام السجن، وأمانًا قنوعًا، وشعورًا بأن المرء قد وجد أخيرًا مكانًا ملائمًا له في النظام الكونيّ، على الصراعات والتشابكات المؤلمة للحرية المضطربة للعالم خارج الجدران.

ومع ذلك، فإن هذا غريب. إذ إن الافتراضات التي تأسس عليها هذا النمط من الحتميّة كانت، عند فحصها، غير مقبولة إلى حد بعيد. ما هي هذه القوى وهذه القوانين التاريخية المتصلّبة؟ أيّ مؤرخ، أيّ سوسيولوجي، يمكنه الادعاء أنه ابتكر تعميمات إمبريقية يمكن مقارنتها بالتماثلات الكبرى للعلوم الطبيعية؟ من الممكن القول إن السوسيولوجيا لا تزال تنتظر نيوتن الخاص بها، ولكن حتى هذا يبدو ادعاءً شديد الاندفاع؛ سيكون عليها إيجاد إيوكليد الخاص بها وأرخميدس الخاص بها،

قبل أن يكون بإمكانها أن تبدأ حلمها بكوبرنيكوس. من جهة، إن المراكمة الصبورة والمفيدة للوقائع والتحليلات، والتصنيف، والدراسات المقارنة المفيدة، والفرضيات الحذرة والمحدودة، لا تزال مسلوبة الفعالية بسبب استثناءات كثيرة جدًا لامتلاك أي سلطة تنبّؤية ملموسة[1]؛ ومن الجهة الأخرى، إنها تفرض بنى بلاغية تكون خلاقة أحيانًا، ومُعمّاة باستعارات صورية وميثولوجيا صارمة، تكون محرّضة للعمال في حقول أخرى؛ وبينها هوّة واسعة، لم توجد مثلها في الأزمنة التاريخية بين النظريات والدليل الفعليّ للعلوم الطبيعية. إن من الطبيعي بالنسبة إلى السوسيولوجيا أن تدافع [عن نفسها] بدعوى أنها فتيّة وتنتظر مستقبلًا واعدًا. إن البطل الذي سيُكرَّم والذي تنطق هذه الكلمات بذكراه، أوغوست كونت، أسّسها قبل مئة عام، وإن انتصاراتها التشريعية العظيمة قادمة في المستقبل[2]. لقد أثّرت على حقول معرفية أخرى بشكل مثمر جدًا، بخاصة التاريخ، الذي أضافت إليه اتجاهًا[3]؛ ولكنها لم تنجح حتى الآن إلا في اكتشاف عدد ضئيل من القوانين، أو تعميمات واسعة مدعومة بدلائل ملائمة، بحيث إن مطالبتها بأن تُعامَل كعلم طبيعي لا يمكن تحقيقها إلا بالكاد، كما ان هذه القوانين القليلة ليست ثورية بشكل كافٍ بحيث تجعل الأمر مُلحًّا لاختبار حقيقتها. في الحقل العظيم والخصب للسوسيولوجيا (بخلاف أختها الأكثر نظرية ولكن الأشد فعالية بكثير، السيكولوجيا) لا تزال التعميمات الفضفاضة للعقول المدرَّبة تاريخيًا تبدو، أحيانًا، أكثر إثمارًا من معادِلاتها «العلمية».

إن الحتمية الاجتماعية، تاريخيًا على الأقل، مرتبطة بإحكام مع الغايات المثلى «التشريعية» للسوسيولوجيا. وقد تكون، فعليًا، عقيدة حقيقية. ولكن لو كانت حقيقية، ولو بدأنا بالتعامل معها بشكل جدّي، إذًا وفعليًا، فإن التغيّرات في لغتنا بأسرها

---

(1) ومجموعة من الرؤى والتقييمات [بالفرنسيّة في الأصل: aperçus]، مثل العبارة الملتبسة «كل السلطات إما أن تُفسد أو تُسكر» أو «الإنسان حيوان سياسي»، أو «Der Mench ist was er ißt» («الإنسان هو ما يأكل»).

(2) لا أعني أنني أقول ضمنيًا إنّ «العلوم» الأخرى - على سبيل المثال «العلوم السياسية» أو الأنثروبولوجيا الاجتماعية - أصابت نجاحًا أكبر في وضع القوانين؛ ولكن ادعاءاتها أقل تواضعًا.

(3) علاوة على مناهج جديدة لاختبار صلاحية الخلاصات القديمة.

ومفرداتنا الأخلاقية ومواقفنا تجاه أحدنا الآخر وآرائنا عن التاريخ، وعن المجتمع، وعن كل شيء آخر ستكون شديدة العمق إلى درجة أنها لا تُتيح مجرد الإشارة إليها رمزيًا. إن مفاهيم المديح واللوم، البراءة والذنب والمسؤولية الشخصية التي انطلقنا منها ليست سوى عنصر صغير في البنية التي ستنهار أو تتلاشى. ولو كانت الحتمية الاجتماعية والسيكولوجية مكرّستَيْن كحقيقة مقبولة، كان عالمنا سيتحول بشكل أكثر راديكالية مقارنة بالعالم الغائيّ للعصرين الكلاسيكي والقروسطي بفعل انتصارات المبادئ الميكانيكية أو تلك الخاصة بالاصطفاء الطبيعي. إن كلماتنا -أساليب خطابنا وفكرنا- ستتحول بطرق لا يمكن تخيّلها بكل معنى الكلمة؛ وإن أفكار الخيار، والمسؤولية، والحرية المدفونة بعمق في رؤيتنا القائلة إن حياتنا الجديدة، ككائنات في عالم مفتقر بشكل أصيل بما يخص هذه المفاهيم، لا يمكن -وهذا ما أؤكّد عليه- أن يتم إدراكها إلا من قبلنا نحن وبصعوبة بالغة.

ولكن ليس ثمة حاجة، مع هذا، لتنبيه أنفسنا بإفراط. إننا نتحدث عن الغايات المثلى العلمية الزائفة فحسب؛ الواقع ليس واضحًا أمام الأعين. والدليل على حتمية تامة ليس بمتناول اليد؛ ولو كان ثمة نزعة دائمة للإيمان بها بشكل نظري ما، وهذا يعود بدرجة كبيرة إلى إغواء غاية مثلى «علمية» أو ميتافيزيقية، أو إلى نزعة يميل إليها أولئك الراغبون بتغيير المجتمع للإيمان بأن النجوم في مداراتها تقاتل في صفهم. أو قد يكون عائدًا إلى توق للتخفّف من الأعباء الأخلاقية، أو تخفيض المسؤولية الفردية ونقلها إلى قوى لا شخصية يمكن اتّهامها بالتسبّب بكل لحظات سخطنا، بدلًا من أي ازدياد في سلطاتنا الخاصة في التأمل النقدي أو تحسّن ما في تقنياتنا العلمية. وإن الإيمان بحتمية تاريخية من هذا النمط هو، بالطبع، شديد الانتشار، بخاصة في ما أحب تسميتها صيغتها «الفلسفية-التاريخية»، والتي أعني بها النظريات اللاهوتية-الميتافيزيقية للتاريخ، التي تجتذب كثيرًا ممن فقدوا إيمانهم في الأرثوذكسيات الدينية القديمة. ومع ذلك، فإن هذا الموقف، شديد الانتشار مؤخرًا، يتضاءل؛ وثمة اتجاه معاكسٌ يمكن ملاحظته اليوم. إن أفضل مؤرخينا يستخدمون اختبارات إمبريقية في غربلة الوقائع، ويجرون استقصاءات ميكروسكوبية عن الدلائل، ولا يستنبطون أي نماذج، كما لا يُظهرون خوفًا زائفًا في تحميل المسؤولية إلى الأفراد. قد تكون

خلاصاتهم وتحليلاتهم خاطئة، ولكنّهم، جنبًا إلى جنب مع قرّائهم، يرفضون فكرة أنّ جوهر نشاطهم قد أحبطته أو أبطلته تطورات السوسيولوجيا، أو رؤية ميتافيزيقية أعمق، مثل تلك الخاصة بالفلكيّين المشرقيّين من خلال اكتشافات مريدي كبلر.

وعبر طرقهم الغريبة، يُظهر بعض الوجوديّين الحديثين كذلك الأهمية الجوهرية لأفعال الخيار الخاصة بالأفراد. ويوجّه بعضهم الإدانة إلى جميع النظم الفلسفية، وجميع العقائد الأخلاقية (وغيرها)، بكونها جوفاء، وذلك لمجرد كونها نظمًا أو عقائد، قد تكون غير صالحة؛ ولكن الأشخاص الأكثر جديّة بينهم لا يقلّون إصرارًا عن كانط بما يخص حقيقة الاستقلاليّة البشرية، أي، حقيقة الالتزام الذاتي الحر بفعلٍ ما أو بشكلٍ ما من الحياة بما هو عليه فعليًّا. وفيما إذا كان تمييز الحرية بهذا المعنى الأخير يخوّل المرء منطقيًا وعظ الآخرين أو لا يخوّله، أو أن يحكم على الماضي أو لا، فتلك مسألةٌ أخرى؛ وبشتى الأحوال، هناك قوة للعقل جديرةً بالإطراء يمكن ملاحظتها من خلال ذرائع كل تلك الأطروحات شديدة التفسير، وشديدة التبرير التي وعدت بجعل العلوم الإنسانية شبيهة بـ[العلوم] الطبيعية في سعيها لمخطّط موحّد لكل شيء.

إن الأمر يحتاج إلى شيء أكبر من مجرد الافتتان ببرنامج ما للتخلص من بعض أكثر العادات الأخلاقية والفكرية تجذّرًا للبشر، سواء كانوا سبّاكين أو مؤرّخين. قيل لنا بأن من الحماقة الحكم على شارلمان أو نابوليون أو جنكيز خان أو هتلر أو ستالين بسبب مجازرهم، إذ يبدو الأمر في أقصى حالاته تعليقًا عليهم بحد ذاتهم وليس على «الوقائع». وكذلك قيل لنا إنه لا ينبغي توصيف أولئك الذين احتفى بهم بإخلاص مريدو كونت بأنّهم خيّرون للإنسانية؛ أو على الأقل بأن فعل هذا ليس من صميم عملنا كمؤرّخين: لأننا كمؤرخين تكون تصنيفاتنا «طبيعية» وتختلف عن التصنيفات التي نستخدمها كبشر عاديين، وبلا شك مختلفة عن تلك التي يفعلها الكيميائيون. كما قيل لنا كذلك بأن واجبنا، كمؤرخين، هو التوصيف، مثلًا توصيف الثورات العظيمة لزماننا من دون الإكثار من الإشارة بأن أشخاصًا بعينهم كانوا منخرطين فيها ولم يكتفوا بالتسبّب، بل كانوا مسؤولين عن بؤس ودمار شديدَيْن - مستخدمين هذه الكلمات وفقًا لمعايير ليست مقتصرة على القرن العشرين، الذي ينتهي قريبًا،

أو مجتمعنا الرأسمالي الآخذ بالانهيار، بل الخاصة بالعرق البشري بأسره في كل الأزمنة وكل الأمكنة التي عرفناها؛ وقيل كذلك إن علينا ممارسة مثل هذه الصرامة بدافع احترام مُعتمَد علميّ تخيّليّ يميّز بين الوقائع والقيم بدقة حادة، بتلك الدقة الحادة التي تمكّننا من اعتبار الأولى [أي الوقائع] موضوعيةً، و«متصلّبة»، ومبرِّرة لذاتها بالتالي، والأخيرة [القيم] تمويهًا ذاتيًا للأحداث – تبعًا للحظة، والوسط المحيط، والمزاج الفرديّ – وليست جديرة – بالنتيجة – بدراسة جادة.

وبخصوص هذا لا يمكننا سوى الإجابة بأن قبول هذه العقيدة يعني تسليط عنف على الأفكار الأساسية لأخلاقياتنا، وإساءة تمثيل لفهمنا عن الماضي، وتجاهل بعض أكثر المفاهيم والتصنيفات عموميّة في الفكر الطبيعي. وإن أولئك المهتمّين بالمسائل البشريّة ملتزمون باستخدام التصنيفات والمفاهيم الأخلاقية التي تجسّدها اللغة الطبيعية وتعبّر عنها. ويمكن للكيميائيين، والفيلولوجيّين، وعلماء المنطق، بل وحتى السوسيولوجيين، مع انحياز كمّي قوي، وعبر استخدام اصطلاحات تقنية محايدة أخلاقيًا، أن يتجنّبوا هذه المفاهيم. ولكن لا يمكن للمؤرخين -إلا بالكاد- فعل هذا. إنهم ليسوا بحاجة – وهم ليسوا مُلزَمين بكل تأكيد – للوعظ الأخلاقي: ولكن لا يمكنهم كذلك تجنّب استخدام لغة طبيعية بكلّ تداعياتها وتصنيفاتها الأخلاقية «المُدمَجة» فيها. وإن السعي لتجنّب هذا يعني تبنّي رؤية أخلاقية أخرى، لا عدم تبنّي أي رؤية على الإطلاق. سيأتي الوقت الذي سيتساءل فيه الناس كيف أمكَنَ لهذا الرأي الغريب، الذي يجمع بين سوء فهم لعلاقة القيمة بالواقعة مع سينيكيّة تتخفّى بقناع تجرّد صارم، أن يحقّق مثل هذه الشهرة والتأثير والاحترام الملحوظ. إذ إنه ليس علميًا، كما لا يمكن أن تكون سمعته ناتجةً بشكل كليّ عن خوف مفهوم من جهل مفرط أو تحفّظ شديد أو فرض شديد اللامبالاة واللانقدية للدوغما والمعايير الخاصة بنا على الآخرين. إنه، في جزء منه، ناتج عن سوء فهم أصيل للتضمينات الفلسفية للعلوم الطبيعية، التي تمت إساءة مقاربة مكانتها العظيمة من قبل كثير من الحمقى والدجّالين منذ انتصاراتها الأولى. ولكن يبدو لي، من حيث المبدأ، أن الأمر نابع من رغبة بالتخلّي عن مسؤوليتنا، والتّخفيف من إطلاق الأحكام، شريطة أن لا يتم الحكم علينا، وأيضًا -وقبل كل شيء- أن لا يتم إرغامنا على الحكم على أنفسنا؛

من رغبة الالتجاء هربًا إلى كيان كليّ متناغم، لا شخصي، موضوعي، عظيم: طبيعة، أو تاريخ[1]، أو طبقة، أو عِرق، أو «الحقائق القاسية لزماننا»، أو التطوّر الذي لا يُقاوَم للبنية الاجتماعية[2] - الذي سيحتوينا ويدمجنا في نسيجه الحيادي، واللامنحاز، واللامحدود، الذي يكون من العبث تقييمه أو انتقاده، والذي نقاتل بمواجهته حتى مصيرنا المؤكَّد.

هذه صورة غالبًا ما ظهرت في تاريخ البشرية، دائمًا في لحظات الاضطراب والضعف الداخلي. إنها إحدى الذرائع الكبرى، يلجأ إليها العاجزون أو غير الراغبين بمواجهة حقيقة المسؤولية الإنسانية، ووجود مجال محدود، ولكنْ حقيقيّ، من الحرية الإنسانية، إما لكونهم مجروحين أو خائفين بشدة من رغبتهم بالعودة إلى مسار الحياة الطبيعية، أو لأنهم متشبّعون بالسخط الأخلاقي ضد القِيَم الزائفة، أو الدساتير الأخلاقية المنفّرة، بالنسبة إليهم، في مجتمعهم، أو طبقتهم، أو مهنتهم، فيُشهرون الأسلحة بوجه كل الدساتير الأخلاقية المماثلة، كوسيلة مشرّفة ربما تكون مبرَّرة. وبالرغم من ذلك، فإن آراء كهذه، وبرغم أنها قد تنبع من ردة فعل طبيعية ضد بلاغة شديدة الأخلاقية، ستكون معالجات يائسة؛ وإنّ الذين يعتنقونها يستخدمون التاريخ كمنهج للفرار من عالم أصبح، لسبب ما، بغيضًا بالنسبة إليهم، إلى فانتازيا تعمد الكيانات اللاشخصية فيها إلى الثأر للظلم الذي لحق بها وتُعيد الأمور إلى انتظامها، ما يتسبّب بهزيمة مضطهِديهم بهذه الدرجة أو تلك، بشكل حقيقيّ ومتخيَّل. وفي خضم هذا، يعمدون إلى توصيف الحيوات الطبيعية التي عاشها البشر وفقًا لاشتراطات أخفقت في تحديد التمييزات السيكولوجية والأخلاقية الأكثر أهمية التي نعرفها. وهم يفعلون هذا لخدمة علم متخيَّل؛ ويعمدون، بشكل مشابه لما فعله المنجّمون والعرّافون الذين خلفوهم، إلى رفع عيونهم إلى الغيوم، ويتحدّثون مستخدمين صورًا

---

(1) «لقد قبض التاريخ على أعناقنا»، هذا ما يُقال بأنّ موسوليني صرخ به حالما عرف بإنزال الحلفاء في صقلية. يمكن قتال البشر؛ ولكن حين يُشهر «التاريخ» بحد ذاته الأسلحة بوجه المرء، ستكون المقاومة بلا طائل.

(2) «الذي لا يُقاوَم»، يُقال إنّ القاضي لويس برانديس أشار إلى ذلك مرةً، «هو غالبًا ما يكون الأمر الذي لم تتم مقاومته».

وتشابيه وهمية هائلة، في استعارات ومجازات شديدة التضليل، مستغلين الوصفات الشبيهة بالتنويم المغناطيسي مع اكتراث ضئيل بالتجربة، أو الجدال العقلانيّ، أو الاختبارات ذات الموثوقية المثبَتة. وبذلك، يذرون الرماد في عيونهم وعيوننا في الوقت ذاته، ويعيقون رؤيتنا للعالم الفعلي، ثم يُربكون جمهورًا مرتبكًا بما فيه الكفاية أساسًا بشأن علاقة الأخلاقيات بالسياسة، وبخصوص طبيعة ومناهج العلوم الطبيعية والدراسات التاريخية على حد سواء.

مفهومان للحريّة

لو لم يكن البشر مختلفين بشأن غايات الحياة، ولو بقي أسلافنا من دون اضطراب في جنّات عدن، لن يكون ممكنًا -إلا بالكاد- فهم المغزى من الدراسات التي يُكرَّس لها كرسيّ تشيتشيل للنظرية الاجتماعية والسياسيّة[1]. إذ تنبع هذه الدراسات، وتحقّق مبتغاها، من خلال الاختلاف في الأفكار. وقد يعمد أحد ما إلى مساءلة هذا استنادًا إلى أنّه حتى في مجتمع من الأناركيّين الورعين، حيث لا يمكن أن تندلع نزاعات بشأن المقاصد المطلقة، قد يكون ثمة مجال لظهور مشكلات سياسية، كالقضايا الدستورية والتشريعية مثلًا. ولكن هذا الاعتراض مُؤسَّس على خطأ. حينما يتم الاتفاق على الغايات، فإن المسائل الوحيدة الباقية ستكون تلك الخاصة بالوسائل، وهي ليست سياسية بل تقنيّة، أي بمعنى آخر، يمكن تسويتها بواسطة خبراء أو آليات، مثل الجدالات التي تنشأ بين المهندسين أو الأطباء. ولذلك، يجب على أولئك الذين يضعون إيمانهم في ظاهرة كبيرة مغيِّرة للعالم، مثل الانتصار النهائي للعقل أو الثورة البروليتارية، أن يعلموا بأن جميع المشكلات السياسية والأخلاقية يمكن تحويلها، بهذا، إلى مشكلات تقنية. هذا هو معنى العبارة الشهيرة لإنغلز (في تفسيره لسان-سيمون) بشأن «استبدال حكومة من الأشخاص بإدارة من الأشياء»[2]، والنبوءات الماركسية بشأن اضمحلال الدولة وبداية التاريخ الحقيقيّ للبشريّة. وتُعتبر هذه الرؤية يوتوبية بالنسبة إلى أولئك

(1) تستند هذه المقالة إلى المحاضرة الافتتاحية التي أُلقيت عام 1958. وكان برلين قد خَلَف ج. د. هـ. كول في هذا الكرسيّ عام 1957. [المحرر].

(2) تمت الإشارة سابقًا إلى هذه العبارة في المقالة الأولى.

الذين يكون تقييمهم بشأن هذا الوضع من التناغم الاجتماعي التام بأنها ألاعيب وَهْمٍ عديم الجدوى. وبالرغم من ذلك، قد يُغفَر لزائر من المريخ إلى أي جامعة بريطانية - أو أميركية- اليوم إذا أبدى انطباعًا بأنّ قاطني المريخ قد عايشوا وضعًا شديد التشابه مع هذه الحالة البريئة الهادئة، بحكم أنّ كل الاهتمام الجدّيّ المكرَّس للمشكلات الجوهريّة في السياسة خاص بالفلاسفة الاحترافيّين.

ومع ذلك، إنّ هذا الأمر مفاجئ وخَطِرٌ في آن. مفاجئ لأنه، ربما، لم يكن ثمة فترة في التاريخ الحديث طرأ فيها لعدد هائل من البشر، في الشرق والغرب على حد سواء، تغيّرات عميقة في أفكارهم، وحياتهم فعليًا، بل وصلت -في بعض الحالات- إلى اضطراب عنيف، بفعل الاعتناق المتعصّب لعقائد سياسية واجتماعية. وخَطِرٌ، لأنه حين يتم تجاهل الأفكار من أولئك الذين يُفترَض بهم الانكباب عليها -أي، أولئك الذين تم تدريبهم للتفكير نقديًا بخصوص الأفكار- ستكتسب أحيانًا زخمًا طليقًا، وسلطة عصيّة على المقاومة على جماهير من البشر الذين قد يصبحون شديدي العنف بحيث لا يؤثّر فيهم النقد العقلاني. طوال مئة عام، عمد الشاعر الألماني هاينه إلى تحذير الفرنسيين من مغبّة التقليل من شأن سلطة الأفكار: يمكن للمفاهيم الفلسفية التي يحتضنها هدوء مكتب الأكاديميّ أن تدمّر حضارة. قال عن [كتاب] كانط نقد العقل المحض إنّه السيف الذي قطع عنق الربوبيّة الألمانية، ووصف أعمال روسّو بأنّها السلاح الملطَّخ بالدم الذي، حين وصل إلى يد روبسبيير، قام بتدمير النظام القديم؛ وتنبّأ بأنّ الإيمان الرومانسيّ لفيخته وشيلنغ قد ينقلب يومًا ما، مع أثر رهيب، على أيدي مريديهما الألمان المتعصّبين، ضدّ الثقافة الليبراليّة للغرب. إنّ الوقائع لم تُناقض هذه النبوءة بشكل كامل؛ ولكن لو كان بمقدور البروفيسور امتلاك هذه السلطة الرهيبة حقًا، ألا يمكن أن يكون بمقدور أكاديميّين آخرين، أو -على الأقل- مفكرين آخرين (وليس حكومات أو لجان تشريعية)، أن يجرّدوهم بمفردهم من أسلحتهم؟

يبدو فلاسفتنا، وبشكل غريب، غير متنبّهين إلى هذه الآثار المدمِّرة لنشاطاتهم. وقد يكون الأمر، ولكونهم ثملين بإنجازاتهم المذهلة في مجالات أكثر تجريدًا، يعمد الأفضل بينهم إلى النظر بازدراء إلى حقل تكون فيه فرصة ظهور اكتشافات راديكاليّة

أقل، وفرصة أقل في مكافأة موهبة التحليلات الدقيقة. ومع ذلك، وبرغم كل جهد مبذول للفصل بينها، بفعل ممارسة حذلقة سكولاستيّة عمياء، بقيت السياسات متضافرة بشكل غير قابل للفكاك مع كل صيغة أخرى من التساؤل الفلسفيّ. وإن تجاهل حقل الفكر السياسيّ، لأن موضوعه غير المستقر، بحوافّه الضبابية، لا يمكن التقاطه من قبل المفاهيم الراسخة، والنماذج التجريدية والأدوات الجيّدة الملائمة للمنطق أو التحليل اللغويّ - وإنّ تطلُّب وحدة للمنهج في الفلسفة، ورفض كل ما لا يمكن للمنهج أن يديره بنجاح- هو مجرّد السماح لنفسك بأن تبقى تحت رحمة المعتقدات السياسية البدائية واللانقديّة. وإنها تلك المادية التاريخية شديدة الفظاظة فحسب التي تُنكر سلطة الأفكار، وتقول إنّ الغايات المثلى ليست سوى مصالح مادية مقنَّعة. قد تكون الأفكار السياسية، من دون ضغط القوى الاجتماعية، مولودة ميتة: إنّ الأمر المؤكَّد هو أنّ تلك القوى، ما لم تزوّد نفسها بالأفكار، تبقى عمياء وغير موجَّهة.

إنّ الفكر السياسيّ فرع من الفلسفة الأخلاقية، التي تنطلق من اكتشاف، أو تطبيق، الأفكار الأخلاقية في مجال العلاقات السياسية. لا أعني، كما أظن بأنّ بعض الفلاسفة المثاليّين كانوا يؤمنون، بأنّ الحركات أو النزاعات التاريخية بين البشر ليست سوى حركات أو نزاعات للأفكار أو القوى الروحانيّة، أو حتى أنها آثار (أو مظاهر) لها. ولكنّ ما أعنيه حقًا هو أنّ فهم مثل هذه الحركات أو النزاعات، هو - قبل كل شيء- فهم أفكار ومواقف الحياة المتضمّنة فيها، التي يمكن لها وحدها جعل حركات كهذه جزءًا من التاريخ الإنساني، وليست مجرد أحداث طبيعية. إن المفردات والأفكار والأفعال السياسية ليست مخزونًا مستوعَبًا في سياق القضايا التي تقسّم البشر الذين يستخدمونها. بالنتيجة، ستكون مواقفنا ونشاطاتنا ميّالة للبقاء غائمة أمامنا، ما لم نفهم القضايا المسيطرة على عالمنا. وإن أعظم تلك القضايا هي الحرب المفتوحة الجارية بين نظامين من الأفكار التي تُعيد إجابات مختلفة ومتناقضة إلى ما كانت - لفترة طويلة- المسألة المحورية في السياسة: مسألة الطاعة والإكراه. «لمَ ينبغي عليّ (أو على أيّ أحد) إطاعة شخص آخر؟»، «لمَ لا ينبغي عليّ العيش كما أحب؟»، «هل تتوجّب عليّ الطاعة؟» «لو لم أُطِع، هل سيتم إرغامي؟»، «من قِبَل مَنْ، وإلى أي درجة، وباسم ماذا، ومن أجل ماذا؟».

استنادًا إلى إجابات مسألة الحدود المُباحة للإكراه ثمة آراء متناقضة يتم التعبير عنها في العالم اليوم، وكلٌّ منها يدّعي ولاء أعداد هائلة من البشر. ويبدو لي، لهذا، أنّ أي مظهر من هذه القضيّة يستحق البحث.

I

إنّ إكراه إنسان يعني حرمانه من التحرّر – التحرّر من ماذا؟ لقد امتدح كل واعظ أخلاقي في التاريخ الإنساني الحرّية. مثل السعادة والخير، مثل الطبيعة والحقيقة، إنها اصطلاح يكون معناه شديد المساميّة بحيث لا يمكنه مقاومة سوى تأويل ضئيل. لن أعمد إلى مناقشة تاريخ هذه الكلمة المتلوّنة أو المعاني التي تزيد على مئتين التي قام بتسجيلها مؤرّخو الأفكار. ولن أعمد إلى دراسة أكثر من اثنين من هذه المعاني – ولكنهما معنيان محوريّان، يحملان قدرًا كبيرًا من التاريخ الإنسانيّ خلفهما، ويمكنني أن أتجرأ لأقول إنّ هذا سيستمر في الغد–. أول هذين المعنيين السياسيّين للحرّية بمفردتيها [freedom وliberty] (حيث سأستعمل المفردتين بالمعنى ذاته)، الذي (تبعًا لحوادث سابقة كثيرة) سأسمّيه المعنى «السلبيّ»، متضمَّنٌ في الإجابة على السؤال: «ما هو المجال الذي يُترَك أو ينبغي أن يُترَك فيه الذات –شخصًا أو مجموعة أشخاص– كي يتصرّف، أو يكون بما هو قادر على تصرّفه أو كونه، من دون تدخّل من أشخاص آخرين؟». أما الثاني، الذي سأسمّيه المعنى «الإيجابيّ»، فهو متضمَّنٌ في الإجابة على السؤال: «ما، أو مَنْ، مصدر السيطرة أو التدخّل الذي يكون بإمكانه أن يحدّد ما إذا كان شخص ما سيتصرّف، أو يكون، بهذا الشكل أو ذاك؟». إن السؤالين مختلفان بشكل واضح، برغم أنّ إجابتيهما قد تتداخلان.

فكرة الحريّة السلبيّة

يُقال لي عادةً إنني حرٌّ إلى الحد الذي لا يقوم فيه شخص أو هيئة بالتدخّل في نشاطي. وإنّ الحرية السياسية، بهذا المعنى، هي ببساطة المجال الذي يمكن فيه لأي شخص أن يتصرّف من دون إعاقة من الآخرين. ولو تمّ منعي، من قِبل آخرين، من

فعل ما كان بإمكاني فعله، فأنا غير حر إلى تلك الدرجة؛ ولو كان هذا المجال متقلّصًا من قِبل آخرين، بعيدًا عن حدٍّ أدنى محدَّد، يمكن وصفي بكوني مُكرَهًا، أو، يمكن القول، مستعبَدًا. وإنّ الإكراه، مع ذلك، ليس اصطلاحًا يمكن أن يغطّي كل صيغة من عدم القدرة. لو قلت إنني غير قادر على القفز أكثر من عشر أقدام في الهواء، أو لا أستطيع القراءة لأنني أعمى، أو أعجز عن فهم الصفحات الغامضة عند هيغل، سيكون من الغريب القول إنني مستعبَدٌ أو مُكرَهٌ إلى هذه الدرجة.

يفترض الإكراه ضمنًا وجود تدخّل مقصود لأناس آخرين ضمن المجال الذي كان بإمكاني فيه التصرّف [لولا هذا التدخّل]. لن تكون مفتقرًا للحرية السياسية إلا إذا تمّ منعك من الوصول إلى هدف من قِبل بشر[1]. إنّ مجرد عدم استطاعة الوصول إلى هدف ليس افتقارًا للحرية السياسية[2]. وهذا ناجم عن استخدام تعبيرات حديثة مثل «حرية اقتصادية» ومتمّمتها، «عبودية اقتصادية». وقد تمت المجادلة، بشكل شديد الوضوح، بأنّ الإنسان في حال كان شديد الفقر بحيث لا يتمكّن من دفع تكلفة شيء ما ليس ثمة مانع قانونيّ بشأنه -رغيف خبز، رحلة حول العالم، لجوء إلى المحاكم- سيكون حرًا في الحصول عليه بالقدر الضئيل ذاته الذي كان سيكون عليه إذا كان هذا الأمر ممنوعًا عليه بحكم القانون. لو كان فقري نوعًا من المرض الذي يمنعني من شراء الخبز، أو دفع تكاليف رحلة حول العالم أو دفع قضيّتي للاستماع، كما يمنعني العرج من الركض، لن يكون بالإمكان، بشكل طبيعي، توصيف هذا العجز بكونه افتقارًا للحرية، وبالتأكيد ليس الحرية السياسية. إنّه اعتقادي الجازم بأنّ عجزي عن الحصول على شيء ما عائدٌ إلى حقيقة أنّ أناسًا آخرين قاموا بترتيبات، بينما أنا، على عكس الآخرين، تمّ منعي من امتلاك ما يكفي من المال بحيث أستطيع دفع تكاليف ذلك الأمر، هو السبب الذي يجعلني أعتبر نفسي ضحية للإكراه أو العبودية. بمعنى

(1) لا أعني، بالطبع، تضمين حقيقة القضية المعاكسة.

(2) شرح هيلفيتيوس هذه النقطة بوضوح كبير: «إن الإنسان الحر هو الإنسان الذي لا يكون مقيَّدًا بأصفاد، أو مسجونًا في سجن، أو خاضعًا للتخويف مثل أي عبد بالخشية من العقاب». ولا يكون الأمر افتقارًا للحرية أن لا تطير كنسر أو تسبح كحوت.

De l'esprit, first discourse, chapter 4.

آخر، يعتمد هذا الاستخدام للاصطلاح على نظرية اجتماعية واقتصادية خاصة بشأن مسبّبات فقري أو ضعفي. ولو لم يكن افتقاري للوسائل المادية عائدًا إلى افتقاري للاستطاعة العقلية أو الجسدية، إذًا لن أبدأ بالتحدّث عن كوني محرومًا من الحرية (وليس مجرد الحديث عن الفقر) إلا حين أتقبّل النظرية[1]. ولو، علاوة على ذلك، آمنت بأنني موضوعٌ دومًا في حالة احتياج بفعل ترتيب محدَّد أعتبره غير عادل أو غير منصف، سأبدأ بالتحدث عن العبودية الاقتصادية أو الاضطهاد.

إنّ طبيعة الأشياء لا تصيبنا بالجنون، وحده البلاء يفعل ذلك، يقول روسّو[2]. إنّ معيار الاضطهاد هو الجزء الذي أؤمن بأنّه يُلعَب به من قِبل بشر آخرين، بشكل مباشر أو غير مباشر، مع أو من دون نيّة فعل هذا، لإحباط آمالي. وأن تكون حرًا بهذا المعنى أعني أن لا يكون ثمة تدخّل من الآخرين. وكلّما اتّسع مجال عدم التدخّل اتّسعت حريّتي.

هذا ما عناه الفلاسفة السياسيّون الإنكليز الكلاسيكيّون حينما استخدموا هذه المفردة[3]. ولقد اختلفوا على الاتّساع الذي يمكن، أو ينبغي، أن يكون عليه المجال. ولقد افترضوا بأنه لا يمكن أن يكون، كما الأشياء، غير مقيَّد، لأنه لو كان كذلك، كان سيستلزم حالة يكون فيها جميع البشر قادرين على التدخّل من دون قيود في طريق الجميع؛ وكان هذا النمط من الحرية «الطبيعية» سيقود إلى فوضى اجتماعية لن يتحقّق فيها الحد الأدنى من احتياجات البشر؛ أو كان سيتم قمع حريّات الضعيف من قِبل القويّ. ولكونهم أدركوا أنّ المقاصد والنشاطات البشريّة لا تتناغم أوتوماتيكيًا في ما بينها، ولكونهم (بصرف النظر عن عقائدهم الرسميّة) وضعوا قيمة عالية

(1) إنّ المفهوم الماركسيّ للقوانين الاجتماعيّة هو، بالطبع، أفضل نسخة معروفة من هذه النظريّة، ولكنه يشكل عنصرًا كبيرًا في بعض العقائد المسيحيّة والنفعيّة، وجميع العقائد الاشتراكيّة.

(2) *Émile*, book 2: vol. 4, p. 320, in *Oeuvres complètes*, éd. Bernard Gagnebin and others, (Paris, 1959-95).

(3) «الإنسان الحر»، قال هوبز، «هو ذاك الذي... لا تتمّ إعاقته عن فعل ما تكون لديه إرادة لفعله».
Leviathan, chapter 21: p. 146 in Richard Tuck's, edition (Cambridge, 1991).
إنّ القانون قيدٌ دائمًا، حتى لو كان يحميك من أن تكون مقيّدًا بسلاسل أثقل من تلك الخاصة بالقانون، قانون أو عادة أكثر كبحًا مثلًا، أو استبدادًا اعتباطيًا أو فوضى. بنثام يقول هذا بشكل مماثل.

لأهداف أخرى، مثل العدالة، أو السعادة، أو الثقافة، أو الأمان، أو درجات متعددة من المساواة، كانوا مهيَّئين للاجتزاء من الحريّة لمصلحة قِيَم أخرى و – فعليًا – لمصلحة الحريّة بحدّ ذاتها. إذ، من دون هذا الأمر، كان من المستحيل خلق نمط التداعي الذي اعتقدوا بأنّه مرغوب. وبالنتيجة، تمّ الافتراض من هؤلاء المفكّرين بأنّ مجال الخيار الحر للبشر يجب أنّ يكون مقيّدًا بالقانون. ولكن تم الافتراض بالقدر ذاته، بخاصة من ليبرتاريّين مثل لوك ومِلْ في إنكلترا، وكونستان وتوكفيل في فرنسا، بأنّه ينبغي وجود حد أدنى من مجال الحرية الشخصية التي لا يجب انتهاكها بأي حال من الأحوال؛ إذ لو تمّ تخطّيها، سيجد الفرد نفسه في مجال شديد الضيق بحيث لا يتسنّى حتى للحد الأدنى من تطوّر الملَكات الطبيعية التي لا يمكن أن يتمّ السعي، أو حتى إدراك الغايات المتعددة التي يعتبرها الإنسان جيدة أو صحيحة أو مقدّسة إلا به. وهذا يستتبع وجوب رسم حد فاصل بين مجالَيْ الحياة الخصوصيّة والسلطة العموميّة. أما مكان رسمه فهو موضع جدال، بل ومماحكة فعليّة. إنّ نشاطات البشر متوقّفة على بعضها بعضًا بشكل كبير، وليس ثمة نشاط واحد لأي إنسان يكون خصوصيًا بشكل تام بحيث لا يُعيق حيوات الآخرين على الإطلاق. «إنّ حريّة سمكة البايك [الضخمة] تعني موت أسماك المينّو [الصغيرة]»[1]؛ وإنّ حريّة البعض تعني فعليًا قيود الآخرين. وإنّ حرية أستاذ أوكسفورديّ–وهناك آخرون معروفون يمكن إضافتهم– هي أمر شديد الاختلاف عن حريّة فلّاح مصريّ.

ويستمدّ الطرح قوّته من أمر صحيح ومهم في آن، ولكنّ العبارة بذاتها تبقى قطعة من الهراء السياسيّ. إنّ من الصحيح القول إنّ عرض الحقوق السياسية، أو إجراءات الوقاية بوجه تدخّل الدولة، للبشر الذين يكونون أنصاف عراة، أميّين، ويعانون من نقص التغذية والمرض يعني السخرية من ظروفهم؛ إنهم بحاجة إلى مساعدة طبيّة أو تعليم قبل أن يكون بإمكانهم فهم، أو استثمار، أيّ زيادة في حريّتهم. ما معنى الحريّة لأولئك الذين لا يمكنهم استثمارها؟ ثم إنه من دون شروط ملائمة لاستثمار الحرية،

(1) R. H. Tawney, *Equality* (1931), 3rd ed. (London, 1938), chapter 5, section 2, "Equality and Liberty", p. 208 (not in the previous editions).

ما قيمة الحريّة؟ الأمور الأولى تأتي بدايةً: ثمّة أوضاع تكون فيها -إذا استخدمنا سخرية منسوبة إلى عدميّي دوستويفسكي- الجزمة أهم من بوشكين؛ إنّ الحريّة الفرديّة ليست الحاجة الأولى للجميع، إذ إنّ الحرية ليست مجرد غياب المعوّقات بكلّ أشكالها؛ وهذا قد يضخّم معنى الكلمة بحيث قد يصبح شديد الاتّساع أو شديد الضيق. يحتاج الفلّاح المصريّ إلى الملابس أو الدواء قبل، وأكثر من، الحريّة الشخصيّة، ولكنّ الحد الأدنى من الحرية الذي يحتاجه اليوم، والحد الأعلى من الحرية الذي قد يحتاجه غدًا، ليس نمطًا غريبًا من الحرية بالنسبة إليه، بل هو متطابق مع ذلك النمط الخاص بالبروفيسور، والفنان، والمليونير.

إنّ ما يُربك ضمائر الليبراليّين الغربيّين، كما أعتقد، هو الإيمان لا بأنّ الحرية التي يسعى إليها البشر تختلف تبعًا لظروفهم الاجتماعيّة أو الاقتصادية، بل بأنّ الأقليّة التي حازتها حصلت عليها عبر استغلال، أو على الأقل إشاحة أنظارهم عن الغالبية العظمى التي لم تفعل ذلك. إنهم يؤمنون، لسبب معقول، إنّه لو كانت الحرية الفردية غاية مطلقة للبشريّة، لا ينبغي أن يُحرم منها أحد من قِبل آخرين؛ دع عنك أنّ بعضهم ينبغي أن يتمتّع بها على حساب الآخرين. مساواة الحريّة؛ عدم معاملة الآخرين بطريقة لا أتمنّى أن يعاملوني بها؛ تسديد دَيني لأولئك الذين، لوحدهم، جعلوا حريّتي أو رخائي أو تنويري ممكنًا؛ العدالة، بمعناها الأبسط والأشمل - هذه هي أساسات الأخلاقيّات الليبراليّة-. إنّ الحرية ليست الهدف الوحيد للبشر. يمكنني، مثل الناقد الروسيّ بيلينسكي، القول إنّه لو كان سيُحرَم الآخرون منها -لو كان إخوتي سيبقون في حالة فقر، وبؤس وقيود- إذًا لن أرغب بها لنفسي، سأرفضها بكلتا يديّ وسأفضّل أبدًا مشاركتهم مصيرهم. ولكن لا يمكن اكتساب شيء عبر خلط الاصطلاحات. بغية تجنّب التفاوت الصّارخ أو البؤس المستشري، أنا مستعد للتضحية ببعض، أو كل، حريّتي: قد أفعل ذلك طوعًا وبشكل حر؛ ولكنّها حريّة أتخلّى عنها لمصلحة عدالة أو مساواة أو محبّة أخي الإنسان. يجب أن أشعر بالذنب، وبشكل محق، إن لم أكن، في ظروف بعينها، مستعدًّا للقيام بهذه المغامرة. ولكن التضحية ليست زيادةً في ما هو مضحّى به أساسًا، بخاصة الحرية، بصرف النظر عن عَظَمة الحاجة الأخلاقية أو التعويض بمقابلها. إنّ كل شيء يعني ما هو عليه: الحريّة هي الحريّة،

وليست المساواة أو الإنصاف أو العدالة أو الثقافة، أو السعادة البشريّة أو ضمير هانئ. ولو كانت حريّتي أو حريّة طبقتي أو أمّتي تعتمد على بؤس عدد من البشر الآخرين، سيكون النظام الذي يروّج هذا الأمر غير منصف ولا أخلاقيًا. ولكن لو اجتزأتُ أو فقدتُ حريّتي بهدف تخفيف عار مثل هذا التفاوت، من دون أن يُسهم هذا في زيادة ماديّة في الحريّة الفرديّة للآخرين، سيحدث فقدان أكيد للحرية. قد يُعوَّض هذا مقابل كسب في العدالة أو السعادة أو السلام، ولكن الفقدان سيبقى، وإنّه خلطٌ في القِيَم القول إنّه بالرغم من التخلّي عن حريّتي الفرديّة «الليبراليّة»، حدثت زيادة في نمط آخر من الحريّة - «اجتماعية»، أو «اقتصادية». ومع ذلك، يبقى صحيحًا وجوب التخلّي عن حريّة البعض أحيانًا لتأمين حريّة الآخرين. وفقًا لأي مبدأ ينبغي فعل هذا؟ لو كانت الحريّة قيمة مقدّسة غير قابلة للمسّ، لن يكون ثمة وجود لمبدأ كهذا. ولا بدّ من خضوع إحدى هذه القواعد أو المبادئ المتعارضة بأي حال من الأحوال العمليّة: لا يتم ذلك دائمًا لأسباب يمكن التصريح بها بوضوح، دع عنك تلك التي يتمّ تعميمها بشكل قواعد أو حقائق شاملة. مع ذلك، يجب أن يكون ثمة مساومة عمليّة.

آمن فلاسفة ذوو رؤية تفاؤليّة بشأن الطبيعة الإنسانيّة وإيمان بإمكانيّة تناغم المصالح البشريّة، مثل لوك أو آدم سميث، أو - في مواضع بذاتها - مِل، بأنّ التناغم والتقدّم الاجتماعيّين كانا منسجمَيْن مع الحفاظ على مجال واسع للحياة الخصوصيّة لا يتمّ السماح فيها للدولة أو أي سلطة أخرى بتخطّيها. أما هوبز، وأولئك الذين اتفقوا معه، بخاصة المفكّرين المحافظين والرجعيّين، فقد حاجج بأنّه بما أنّ البشر ممنوعون من تدمير بعضهم بعضًا بحيث يُحيلون الحياة الاجتماعيّة إلى غابة أو بريّة، يجب تكريس إجراءات وقاية أكبر لإبقائهم في أماكنهم؛ وتمنّى - في المقابل - زيادة مجال السيطرة الممركزة وتخفيض المجال الخاص بالأفراد. ولكن كلا الطّرفين اتّفقا على وجوب بقاء قدر محدد من الوجود الإنسانيّ مستقلًّا عن مجال السيطرة الاجتماعية. وإنّ غزو هذه الأرض الحرام، أيًا يكن صغره، يعني الاستبداد. ولقد صرّح أكثر المدافعين عن الحريّة والخصوصيّة بلاغةً، بنيامين كونستان، الذي لم يكن قد نسي الدكتاتوريّة اليعقوبيّة، إنّه، وفي الحدّ الأدنى من حرية الدين، والرأي، والتعبير، يجب أن تكون المُلكيّة مُصانة ضدّ الغزو الاعتباطيّ. وقد جمع جيفرسون،

وبيرك، وبان، ومِلْ مصنَّفات مختلفة عن الحريات الفرديّة، ولكن الجدال بشأن إبقاء السلطة في وضع حرج بقي دومًا هو ذاته بشكل جوهريّ. يجب علينا الحفاظ على حد أدنى من مجال الحرية الشخصية إن لم نكن نريد «انتقاص أو إنكار طبيعتنا»[1]. لا يمكن أن نبقى أحرارًا بشكل مطلق، ويجب أن نتخلّى عن بعض حريّتنا للحفاظ على ما تبقّى. ولكن الاستسلام الذاتيّ التام يعني هزيمة الذات. ما الذي ينبغي أن يكون عليه الحد الأدنى إذًا؟ ذاك الذي لا يمكن للإنسان التخلّي عنه من دون انتهاك جوهر طبيعته الإنسانيّة. ما هو هذا الجوهر؟ ما هي المعايير التي يستلزمها؟ كان هذا، ولعلّه كان دائمًا، موضع جدال لا ينتهي. ولكن أيًا يكن المبدأ الذي يتم وفقًا له رسم مجال عدم التدخّل، سواء كان هو القانون الطبيعيّ أو الحقوق الطبيعيّة، أو قانون بالمنفعة، أو بيانات ضرورة تصنيفيّة، أو قداسة عقد اجتماعيّ، أو أي مفهوم آخر سعى من خلاله البشر لتوضيح وتبرير معتقداتهم، فإنّ الحرية -في هذا السياق- تعني التحرّر من [تقييدٍ ما]؛ غياب التدخّل بعيدًا عن التقييد المتغيّر، ولكن القابل للتمييز دومًا. «إن الحريّة الوحيدة التي تستحق اسمها، هي تلك المتعلّقة بالسعي إلى ما فيه الخير لنا بطريقتنا الخاصة»، قال أكثر أبطالها احتفاء[2]. لو كان الأمر كذلك، هل الإكراه مُبرَّر؟ لم يكن لدى مِلْ شكٌّ بأنه كان كذلك. بما أنّ العدالة تتطلّب أن يكون جميع الأفراد مؤهّلين لحد أدنى من الحريّة، سيتوجّب تقييد جميع الأفراد الآخرين بالضرورة، وبالقوة لو احتاج الأمر، عن حرمان أي شخص منها. حقيقةً، كانت الوظيفة الكليّة للقانون هي مجرد منع مثل هذه التعارضات: تم اختزال الدولة إلى ما عمد لاسّال إلى توصيفها بازدراء بكونها وظائف الحرّاس الليليّين أو شرطة المرور.

ما الذي جعل حماية الحريّة الفرديّة شديد القدسيّة عند مِلْ؟ في مقالته الشهيرة، هو يصرّح بأنّه، ما لم يُترَك الفرد ليعيش كما يرغب في «الجزء [من سلوكه] الذي يهتمّ بذاته فحسب»[3]، لا يمكن للحضارة أن تتقدّم؛ ولن تتوضّح الحقيقة بسبب الافتقار

(1) Constant, *Principes de politique*, chapitre 1, "De la souveraineté du peuple": p. 318 in *Écrits politiques*.

(2) J. S. Mill, *On Liberty*, chapter 1: vol. 18, p. 226.

(3) المصدر ذاته، ص 224.

لسوق حرة في الأفكار؛ ولن يكون ثمة مجال للعفويّة، والأصالة، والعبقريّة، والطاقة العقليّة، والشجاعة الأخلاقيّة. سيتحطّم المجتمع بفعل ثقل «الجودة المتوسّطة الجمعيّة»[1]. وكل ما هو غنيٌّ ومتنوّع سيتحطّم بفعل ثقل العادات، بفعل النزعة الدائمة للبشر للتأقلم، ما يولّد قدرات «ذاوية» فحسب، وبشرًا «معوزين ومتزمّتين»، «مُعوّقين ومُقزَّمين». ويصبح «تأكيد الذات الوثنيّ» مساويًا لقيمة «إنكار الذات المسيحيّ»[2]. «كل الأخطاء التي يميل [الإنسان] لاقترافها بمقابل النصيحة والتحذير، تقل كثيرًا في الأهميّة عن شرّ السماح للآخرين بتقييد ما يعتبرون بأنّ فيه مصلحته»[3]. وإنّ الدفاع عن الحريّة يتشكّل في الهدف «السلبيّ» لتفادي التدخّل. أن تهدّد إنسانًا بالاضطهاد ما لم يخضع لحياة يمارس فيها خياراته وفقاً لأهدافه؛ وأن تغلق كلّ الأبواب أمامه باستثناء باب واحد، بصرف النظر عن مدى عظمة المشهد الذي ينفتح أمامه، أو مدى خير دوافع من رتّبوا لهذا، يعني الإثم بحقيقة كونه إنسانًا، كائنًا يمتلك حياة خاصة به ليعيشها. هذه هي الحريّة كما فهمها الليبراليّون في العالم الحديث منذ أيام إيراسموس (وبعضهم قد يقول منذ أوكام) إلى يومنا هذا. وإنّ كل التماس للحريّات المدنيّة والحقوق الفرديّة، وكلّ احتجاج ضد الاستغلال والإهانة، وضد انتهاكات السلطة العموميّة، أو التخدير الهائل للعادات أو البروباغندا المنظّمة، ينبع من هذا المفهوم الفردانيّ، شديد الإثارة للجدالات، عن الإنسان.

ويمكن ملاحظة ثلاث حقائق بشأن هذا الموقف. بدايةً، يخلط مِل بين فكرتين متمايزتين. أولاها هي أن الإكراه سيئ بحد ذاته، طالما أنّه يُحبط الرغبات البشريّة، برغم إمكانية الاضطرار إلى تطبيقه لمنع شرور أخرى أعظم؛ بينما عدم التدخّل، الذي هو معاكس الإكراه، جيد بذاته، برغم كونه ليس الأمر الجيّد الوحيد. هذا هو المفهوم «السلبيّ» للحرية بصيغته الكلاسيكيّة. والفكرة الأخرى، هي أنّه ينبغي على البشر السعي لاكتشاف الحقيقة، أو لتطوير نمط محدَّد من الشخصية التي وافق عليها مِل

(1) المصدر ذاته، الفصل 3، ص 268.
(2) المصدر ذاته، ص 265–66. العبارتان الأخيرتان من مقالة جون ستيرلنغ عن سيمونيدس: المجلد 1، ص 190، في:
John Sterling, *Essays and Tales*, ed. Julius Charles Hare (London, 1848).
(3) المصدر ذاته، الفصل 4، ص 277.

-نقديّة، أصيلة، متخيَّلة، مستقلة، غير متوافقة إلى حد الشذوذ، وما إلى ذلك- وبأنّ الحقيقة لا يمكن إيجادها، ومثل هذه الشخصية لا يمكن أن تتولّد، إلا ضمن شروط الحريّة. إن كلتيهما آراء ليبراليّة، ولكنهما ليستا متطابقتين، وإنّ الصلة بينهما إمبريقيّة في أفضل الأحوال. لا يمكن لأحد أن يجادل بأنّ حقيقة، أو حريّة، التعبير عن الذات قد تزدهر حينما تحطّم الدوغما كل الفكر. ولكن دلائل التاريخ تميل للإظهار (كما تمت المجادلة، حقيقةً، من جيمس ستيفن في هجومه الشديد على مِلْ في [كتابه] حريّة، مساواة، أخوّة) أنّ الأمانة، وحب الحقيقة والفردانيّة المتّقدة تنمو غالبًا على الأقل في الجماعات شديدة الانضباط، ضمن الكالڤنيّين المتزمّتين في اسكوتلندا أو إنكلترا الجديدة، أو تحت الانضباط العسكريّ، كما في المجتمعات الأكثر تسامحًا أو اعتدالًا؛ ولو كان الأمر كذلك حقًا، سينهار جدال مِلْ بشأن الحريّة كشرط ضروريّ لنموّ العبقريّة البشريّة تمامًا. ولو ثبت أن هدفيه غير متناغمين، سيواجه مِلْ معضلة قاسية، بمعزل تام عن المصاعب الأخرى التي يخلقها لا تناغم عقيدته مع النفعيّة الصارمة، حتى في نسخته الإنسانيّة منها[1].

ثانيًا، إنّ العقيدة حديثة بالمقارنة. لا يبدو، إلا بالكاد، أنّ ثمة نقاشًا بشأن الحريّة الفرديّة كغاية سياسيّة واعية (بالتعارض مع وجودها الفعليّ) في العالم القديم. كان كوندورسيه قد لاحظ أساسًا بأنّ فكرة الحقوق الفرديّة كانت غائبة عن المفاهيم القانونيّة للرومان والإغريق؛ ويبدو أنّ هذا ينطبق بالقدر ذاته على [الحضارة] اليهوديّة، والصينيّة، وجميع الحضارات الأخرى التي ظهرت منذ ذلك الحين[2]. وقد كان الأثر المسيطر لهذه الفكرة هو الاستثناء لا القاعدة، حتى في التاريخ القريب للغرب.

(1) إنّ هذا ليس سوى تجسّد آخر للنزعة الطبيعيّة لجميع المفكّرين، ما عدا قلّة منهم، للإيمان بأنّ جميع الأشياء التي يعتبرونها جيّدة يجب أن ترتبط جوهريًا، أو أن تكون متوافقة على الأقل، في ما بينها. وانّ تاريخ الفكر، مثل تاريخ الأمم، مليء بأمثلة على العناصر اللامتناغمة، أو المتباينة على الأقل، المرتبطة بشكل زائف معًا في منظومة استبداديّة، أو المتقاربة معًا بفعل خطر عدو مشترك ما. ومع متابعة السير، سيمر الخطر، وستبرز النزاعات بين الحلفاء، التي غالبًا ما تمزّق المنظومة، ما يؤدّي إلى منفعة عظيمة للبشريّة أحيانًا.

(2) انظر النقاش القيّم لهذه المسألة في:

Michel Villey ,*Leçons d'histoire de la Philosophie du Droit* (Paris, 1957), chapter 14

الذي يُرجع جنين فكرة الحقوق الذاتيّة إلى أوكام.

كما لم تشكّل الحرية بهذا المعنى صرخة تجميعيّة للحشود الكبيرة من البشريّة. وكانت الرغبة بعدم التأثّر، وأن يُترَك المرء لذاته، علامةً على الحضارة العالية للأفراد والجماعات على حد سواء. وإنّ معنى الخصوصيّة بذاته، واعتبار مجال العلاقات الشخصيّة أمرًا مقدّسًا بحدّ ذاته، ينبع من إدراك للحريّة، لم يكن، برغم كلّ جذوره الدينيّة، أقدم، في حالته الأكثر تطوّرًا، من عصر النهضة أو الإصلاح الدينيّ[1]. ومع ذلك، فإنّ انحداره سيحدّد لحظة موت حضارة، ورؤية أخلاقيّة بأسرها.

إن السمة الثالثة لهذه الفكرة من الحريّة ذات أهميّة أكبر. إنها تشير إلى أنّ الحرية بهذا المعنى ليست متعارضةً مع أنماط بعينها من الأوتوقراطيّة، أو -بشتى الأحوال- مع غياب الحكم الذاتيّ. الحريّة، بهذا المعنى، مهتمّة بشكل أساسيّ بمجال السيطرة، لا بمصدرها. مثلما يمكن لديمقراطيّة ما، فعليًّا، أن تحرم المواطن الفرد من حريّات شتّى كان يمكن أن يمتلكها في صيغة أخرى من المجتمع، سيكون مفهومًا بشكل كليّ أنّ الطاغية ذا الذهن المتحرّر قد يُتيح لرعاياه قدرًا كبيرًا من الحريّة الشخصيّة. قد يكون الطاغية الذي يترك لرعيّته فسحة واسعة من الحريّة غير منصف، أو مشجّعًا لأقصى درجة من التفاوتات، وغير مكترث كثيرًا للنظام، أو الفضيلة، أو المعرفة؛ ولكنّه، بشريطة أن لا يكبح حريّتهم، أو على الأقل أن يكبحها بقدر أقل من أنظمة أخرى كثيرة، سيُطابق تخصيص مل[2].

إنّ الحريّة بهذا المعنى ليست مرتبطة، بأي حال من الأحوال بشكل منطقيّ، بالديمقراطية أو الحكم الذاتيّ. قد يقدّم الحكم الذاتي، ككلّ، ضمانة أكبر للحفاظ على الحريات المدنيّة مقارنة بأنظمة أخرى، وقد تم الدفاع عنه بصيغته هذه من قِبل الليبرتاريّين. ولكن ليس ثمة ارتباط بالضرورة بين الحرية الفرديّة والحكم

(1) إن الإيمان المسيحيّ (واليهوديّ أو الإسلاميّ) بالسلطة المطلقة للقوانين الإلهيّة أو الطبيعيّة، أو بتساوي جميع البشر أمام الله، أمر شديد الاختلاف عن الإيمان بحريّة أن يعيش المرء كما يرغب.

(2) في الحقيقة، ثمة جدالات بشأن كون الأشخاص ذوي المخيّلة، والأصالة، والعبقريّة الخلّاقة، وكذلك الأقليّات بجميع أشكالها، في بروسيا أيام فريدريك الكبير أو في النمسا أيام جوزيف الثاني، كانوا أقل عرضة للاضطهاد، وشعروا بقدر أقل من ثقل الضغط، سواء من المؤسسة أو العادات، مقارنة بكثير من الديمقراطيّات السابقة أو اللاحقة.

الديمقراطيّ. إن الإجابة عن سؤال «مَنْ يحكمني؟» بعيدة منطقيًّا عن سؤال «ما مدى تدخّل الحكومة في شؤوني؟». إنّه، وفي هذا الاختلاف، يتكوّن التعارض الكبير بين مفهومَيْ الحريّة السلبيّة والإيجابيّة، في نهاية المطاف[1]. إذ إنّ المعنى «الإيجابيّ» للحريّة يتوضّح إذا حاولنا الإجابة ليس عن سؤال: «ما الذي أكون فيه حرًا كي أفعله أو أكونه؟»، بل «مَنْ يحكمني؟»، أو «من الذي يحدّد ما أكونه أو أفعله، وما لا أكونه أو لا أفعله؟» إنّ الصلة بين الديمقراطيّة والحريّة الفرديّة أكثر غموضًا بقدر جيّد مما كانت تبدو عليه لكثير من مناصري كلّ منهما. إنّ الرغبة بأن أُحكَم من ذاتي، أو -بأي

(1) إنّ «الحريّة السلبيّة» أمرٌ من الصعب تخمين مداه، إذا كانت، للوهلة الأولى، معتمدة ببساطة على سلطة الاختيار بين بديلين بشتى الأحوال. وبالرغم من ذلك، ليست جميع الخيارات حرة بالقدر ذاته، أو حرة بالمطلق. لو قمت، في دولة توتاليتاريّة، بخيانة صديقي تحت التعذيب، بل وحتى إذا تصرّفت خشية فقداني لعملي، يمكنني القول بمنطقيّة إنني لم أتصرّف بشكل حر. وبرغم هذا، أنا قمت، بالطبع، باتخاذ خيار، وكان يمكنني، نظريًا بشتى الأحوال، أن أختار خضوعي للقتل أو التعذيب أو السجن. إن مجرّد وجود بدائل، ليس كافيًا لجعل فعلي حرًا (برغم أنّه قد يكون طوعيًا) بالمعنى الطبيعيّ للكلمة. ويبدو أن مدى حريّتي يعتمد على: (أ) ما عدد الاحتمالات المفتوحة أمامي (بالرغم من أنّ منهج إحصاء هذه الاحتمالات مجرد انطباع، فاحتمالات الأشياء ليست كيانات متمايزة مثل التفاح، التي يمكن إحصاؤها بمشقّة)؛ (ب) ما مدى سهولة أو صعوبة إمكانيّة تحقّق كلّ من هذه الاحتمالات؛ (جـ) ما مدى أهميّة هذه الاحتمالات في مخطط حياتي عند المفاضلة في ما بينها، مع أخذ شخصيّتي وظروفي في الاعتبار؛ (د) ما مدى انغلاقها وانفتاحها بفعل الأفعال البشريّة القصديّة؛ (هـ) ما القيمة المعطاة للاحتمالات المتعدّدة، لا من قِبل الفاعل فحسب، بل كذلك من الوجدان العام للمجتمع الذي يعيش فيه؟ يجب أن تكون جميع هذه العوامل «مندمجة»، وبالضرورة غير محددة أو غير قابلة للجدل، وتنبع من هذه العمليّة. كما قد يكون ثمة أنماط ودرجات غير قابلة للقياس من الحريّة، لا يمكن لها أن تُحدّد من أي مقياس للأهمية.
علاوة على ذلك، وفي حالة المجتمعات، ستواجهنا مثل هذه المسائل (العبثيّة منطقيًا) مثل «هل سيُسهم الترتيب x في زيادة حريّة السيّد A أكثر مما قد يفعله للسادة B، وC، وD فيما بينهم، ومجتمعين؟» وتبرز الصعوبات ذاتها في تطبيق المعايير النفعيّة. وبالرغم من ذلك، وشريطة ألّا نطالب بقياسٍ دقيق، يمكننا إعطاء أسباب صالحة للقول إنّ الفرد المتوسّط من رعايا ملك السويد هو، ككلّ، أكثر حريّة اليوم بدرجة جيدة [1958] من المواطن المتوسّط في إسبانيا أو ألبانيا. ويجب أن تتم مقارنة نماذج الحياة مباشرةً ككيانات كليّة، برغم أنّ المنهج الذي نجري عبره تلك المقارنة، وحقيقة الخلاصات، صعبة أو مستحيلة الإظهار. ولكنّ ضبابيّة المفاهيم، وتعدّديّة المناهج المتضمَّنة، مزايا لموضوع الدراسة بحد ذاته، وليس لمناهجنا المنقوصة في القياس، أو لعجز الفكر الدقيق.

حال من الأحوال– أن أشارك في العمليّة التي يتم التحكّم بحياتي من خلالها، قد تكون بعمق تمنّي وجود مجال حر للفعل، بل وربما هي أقدم تاريخيًا. ولكنّها ليست رغبة بالشيء ذاته. إنها شديدة الاختلاف، بالفعل، بحيث أدّت في نهاية المطاف إلى الصراع العظيم للأيديولوجيّات الذي يحكم عالمنا. إذ إنّ هذا المفهوم «الإيجابيّ» للحريّة ليس تحرّرًا من، بل تحرّر– لعيش نمط متقادم من الحياة – يعتبر مريدو الفكرة «السلبيّة» أنه، أحيانًا، ليس أكثر من قناع خادع للاستبداد الوحشيّ.

II

فكرة الحريّة الإيجابيّة

إنّ المعنى «الإيجابيّ» من كلمة «حريّة» ينبع من أمنية الفرد أن يكون سيّد نفسه. أتمنّى أن تكون حياتي وقراراتي معتمدة على ذاتي، وليس على قوى خارجيّة أيًا يكن نوعها. أتمنّى أن أكون أداة أفعالي الخاصة للإرادة، وليس أفعال الآخرين. أتمنّى أن أكون ذاتًا، لا موضوعًا؛ أن تحرّكني الأسباب، والمقاصد الواعية، التي تخصّني، وليس المسبّبات التي تؤثّر فيّ، كما هي، من الخارج. أتمنّى أن أكون أحدًا ما، وليس لا أحد؛ فاعلا– مقرِّرًا، لا مقرَّرًا له. ذاتيّ التوجيه، وليس منفعلًا من طبيعة خارجيّة أو بشر آخرين كما لو كنت جمادًا، أو حيوانًا، أو عبدًا عاجزًا عن لعب دور بشريّ. أي، استيعاب أهداف وسياسات ذاتي وتحقيقها. هذا على الأقل جزء مما أعنيه حينما أقول إنّني عقلانيّ، وهذا هو عقلي الذي يميّزني ككائن بشريّ عن بقيّة العالم. وأتمنّى، قبل أيّ شيء، أن أكون واعيًا لذاتي ككائن مفكّر، ذي إرادة، فعّال، أتحمّل مسؤوليّة خياراتي، وقادرٍ على تفسيرها وفقًا لأفكاري ومقاصدي. أشعر بالحريّة إلى حدّ أنني أؤمن بأن هذا حقيقيّ، وبالعبوديّة إلى حدّ أنّ ثمة ما يدفعني لإدراك أن هذا ليس كذلك.

إنّ الحريّة التي تنتج عن كوني سيّد نفسي، والحريّة التي تنتج عن عدم كوني ممنوعًا من اختيار ما أفعله من أناس آخرين، قد تبدوان، تبعًا لظاهريهما، مفهومين ليسا على

مسافة منطقيّة كبيرة عن بعضهما - ليسا أكثر من طريقتين سلبيّة وإيجابيّة لقول الشيء ذاته تقريبًا. ومع ذلك، فإنّ الفكرتين «الإيجابيّة» و«السلبيّة» للحريّة تطوّرتا تاريخيًا في اتجاهات متباينة، من دون أن يكون ذلك دومًا بشكل خطوات محترمة منطقيًا، إلى أن دخلتا في نزاع مباشر في ما بينهما، في نهاية المطاف.

إنّ إحدى طرق توضيح هذا تكون وفقًا للزخم المستقل الذي يمتلكه مجاز سيادة الذات، من دون أذى ربما في البداية. «أنا سيّد نفسي»؛ «لست عبدًا لأيّ شخص»؛ ولكن ألا يمكن أن أكون (كما يميل الأفلاطونيّون والهيغليّون للقول) عبدًا للطبيعة؟ أو لرغباتي «الطليقة»؟ أليست هذه نماذج كثيرة للاصطلاح المتماثل «عبد» - تكون بعضها سياسيّة أو قانونيّة، وأخرى أخلاقيّة أو روحانيّة؟ ألم يخض البشر تجربة تحرير أنفسهم من العبوديّة الروحانيّة، أو العبوديّة للطبيعة، وألم يصبحوا متنبّهين -أثناء هذه السيرورة-، لذاتٍ تسيطر، من جهة، ومن الجهة الأخرى لشيء فيهم يرغمهم على التحضّر؟ وإنّ هذه الذات المسيطرة، إذًا، تُحدَّد بشكل متنوّع، عبر العقل بـ«طبيعتي العليا»، وعبر الذات التي تقدّر وتشير إلى ما سيُرضيها على المدى البعيد، وعبر ذاتي «الفعليّة»، أو «المثلى»، أو المستقلّة، أو عبر ذاتي «في أقصى أحوالها»؛ التي ستتعارض حينئذ مع الدفع اللاعقلانيّ، والرغبات الطليقة، وطبيعتي «الدنيا»، والسعي إلى اللذائذ المباشرة، وذاتي «الإمبريقيّة» أو «التابعة»، التي تتقاذفها كلّ ريح من الرغبات والميول، والمحتاجة إلى أن تُضبَط بصرامة فيما لو ارتقت إلى العلوّ التام لطبيعتها «الفعليّة». حاليًا، يمكن تمثيل الذاتين بكونهما مفصولتين بهوّة أكبر؛ يمكن إدراك الذات الفعليّة كشيء أوسع من الفرد (كما يتم فهم الاصطلاح عادة)، كـ «كيان كليّ» اجتماعيّ يكون فيه الفرد عنصرًا أو مظهرًا؛ قبيلة، أو عرقاً، أو كنيسةً، أو دولةً، أي المجتمع الكبير الذي يضمّ الأحياء والأموات ومن لم يولد بعد. ويمكن تمييز هذا الكيان بكونه الذات «الفعليّة» التي ستعمد، عبر فرضها لإرادتها المفردة الجمعيّة، أو «العضويّة»، على «أعضائها» المتمرّدين، إلى تحقيق حريّتها، وبالنتيجة حريّتهم، «العليا». وغالبًا ما تمّت الإشارة إلى أخطار استخدام المجازات العضويّة لتبرير إكراه أشخاص محدّدين من قِبل آخرين بهدف ترقيتهم إلى مرحلة «أعلى» من الحرية. ولكنّ ما يمنح مثل هذه المعقوليّة لنمط اللغة هذا هو كوننا نميّز

بأنّ من المحتمل، بل من المبرَّر أحيانًا، إكراه بشر باسم هدف ما (لنقل، العدالة أو الصحة العامة) كانوا هم، فيما لو كانوا أكثر تنوّرًا، سيسعون إليه بأنفسهم، ولكنهم لم يفعلوا، لكونهم عميانًا أو جاهلين أو فاسدين. وإنّ هذا الأمر يسهّل عليّ إدراك كوني مُكرِهًا للآخرين لصالحهم، لما فيه خيرهم، لا خيري. سأدّعي، حينئذ، بأنني أعرف ما يحتاجون إليه حقًّا أفضل مما يعرفونه هم. وإنّ هذا سيستدعي، في أفضل الأحوال، عدم مقاومتهم لي فيما لو كانوا عقلاء وحكماء مثلي، وفهموا مصلحتهم كما فهمتها. ولكنّني قد أتابع ادّعاء أمور أكثر من هذه بكثير. قد أصرّح بأنّهم يشيرون حقيقةً إلى ما يعمدون، في حالتهم الجاهلة، إلى مقاومته بشكل واعٍ، لأنّ هناك، في داخلهم، كيان مستترًا -إرادتهم العقلانيّة الكامنة، أو مقصدهم «الفعليّ»- وبأنّ هذا الكيان، برغم إخفائهم له عبر ما يشعرون به ويفعلونه ويقولونه ظاهريًّا، هو ذاتهم «الفعليّة»، التي قد لا تعلم عنها الذات الإمبريقية المسكينة أيّ شيء، أو شيئًا ضئيلًا ربما؛ وبأنّ هذه الروح الداخليّة هي الذات الوحيدة التي تستحقّ أخذ أمنياتها في الاعتبار[1].

وحالما أتبنّى هذا الرأي، سأكون في موقف أتجاهل فيه الأمنيات الفعليّة للبشر أو المجتمعات، وأتنمّر عليهم، وأقمعهم، وأعذّبهم باسم، أو لمصلحة، ذواتهم «الفعليّة»، في المعرفة الآمنة التي يجب، أيًا يكن الهدف الفعليّ للإنسان (السعادة، أداء الواجب، الحكمة، مجتمع منصف، تحقيق الذات)، أن تتطابق مع حريّته التي هي الخيار الحر لذاته «الفعليّة»، وإن تكن غالبًا محتجبةً أو غير واضحة.

غالبًا ما تمّ الكشف عن هذه المفارقة. إنّ القول إنّني أعرف ما هو جيّد بالنسبة لـX، بينما هو لا يعرف؛ بل وحتى تجاهُل رغباته لمصلحتها أو لمصلحته، أمرٌ، بينما القول إنّه اختار ذلك بذاته أمرٌ آخر شديد الاختلاف، ليس بشكلٍ واعٍ فعليًّا، وليس كما يبدو

(1) «إنّ الغاية المثلى للحريّة الفعليّة هي الحدّ الأقصى من السلطة لجميع أعضاء المجتمع البشريّ على حد سواء بحيث يُظهرون أفضل ما فيهم»، قال ت. هـ. غرين عام 1881: مصدر سابق، ص. 200. وبعيدًا عن خلط الحريّة بالمساواة، هذا يستلزم أنّه إذا اختار إنسان متعة مباشرة ما – لن (برأي مَنْ؟) تمكّنه من إظهار أفضل ما في ذاته (أيّ ذات؟) – فإنّ ما كان يعيشه ليس حريّة «فعليّة»: ولو تمّ حرمانه منها، لن يفقد أيّ شيء ذي قيمة. كان غرين ليبراليًّا أصيلًا: ولكن يمكن لكثير من الطغاة أن يستخدموا هذه الصيغة لتبرير أسوأ أفعال طغيانهم.

عليه في الحياة اليوميّة، بل في دوره كذات عقلانيّة قد لا تعرفها ذاته الإمبريقيّة - الذات «الفعليّة» التي تميّز الخير، ولا يمكن لها إلا أن تختاره حينما يتوضّح. إنّ هذا التشخّص المتوحّش، الذي يتكوّن في معادلة ما كان X سيفعله فيما لو كان شخصًا لا يشبه نفسه، أو على الأقل لم يبلغ ذلك بعد، مع ما يسعى إليه X ويختاره حقيقةً، هو في قلب جميع النظريات السياسيّة لتحقيق الذات. وأن يتمّ إكراهي لمصلحتي التي أكون شديد العمى بحيث لا يمكنني تميزها: وقد يكون هذا، مصادفةً، لمنفعتي؛ بل يوسّع مجال حريّتي فعليًّا، هو أمرٌ يختلف تماماً عن القول إنّ ذلك خيرٌ لي، ولا يتمّ إكراهي، لأنّني نويت ذلك، سواء كنت أعرف ذلك أم لا، وأنا حر (أو حر «فعليًّا») حتى حينما يعمد جسدي الأرضي المسكين وعقلي الأحمق إلى رفضه، والمصارعة الشديدة ضد أولئك الذين يسعون، بصرف النظر عن مدى نيّتهم الخيّرة، إلى فرضه.

بلا شك، يمكن لهذا التحوّل السحريّ، أو خفّة اليد (بحسب ما كان وليم جيمس يسخر بشكل منصف من الهيغليّين)، أن يتم اقترافه بسهولة عبر المفهوم «السلبيّ» للحريّة، بحيث لا تبقى الذات التي لا ينبغي التدخّل فيها هي الفرد برغباته وحاجاته الفعليّة كما يتم إدراكها بشكل طبيعيّ، بل الإنسان «الفعليّ» الذي في الداخل، الذي يتمّ تمييزه بالسعي إلى غاية مثلى لا تحلم بها الذات الإمبريقيّة. و، كما في حالة الذات الحرة «إيجابيًا»، قد يتمّ تضخيم هذا الكيان ليصبح كيانًا سوبر-شخصيّ - دولة، أو طبقة، أو أمة، أو تقدّم التاريخ بحدّ ذاته، الذي يُعتبَر ذاتًا «فعليّة» أكبر بالمزايا من الذات الإمبريقيّة. ولكنّ الإدراك «الإيجابيّ» للحريّة كسيادة على الذات، مع طرحه القائل بوجود إنسان منقسم ضد نفسه، فعليًّا، وفقًا للتاريخ، والعقيدة، والممارسة، يعمد إلى وضع نفسه بسهولة تحت رحمة شطر الشخصيّة إلى قسمين: المتحكّم المسيطِر الترانسندنتاليّ، والمجموعة الإمبريقيّة من الرغبات والميول التي يجب ضبطها وإرغامها على التحضّر. إنها الحقيقة التاريخيّة التي كانت جوهريّة. وهذا يُظهر (فيما لو كان إظهار حقيقة بهذه الوضوح مطلوبًا) بأنّ إدراكات الحريّة تنبع مباشرة من الرؤى المتعلّقة بما يكوّن ذاتًا، أو شخصًا، أو إنسانًا. بتلاعب كافٍ بتعريف الإنسان، يمكن جعل الحريّة تعني ما يرغب به المتلاعِب. وقد عمد التاريخ الحديث إلى التوضيح الشديد بأنّ القضيّة ليست أكاديميّة صرفة.

وستتوضّح عواقب التمييز بين ذاتين بشكل أكبر إذا اعتبر المرء بأنّ النمطين الأساسيّين اللذين أخذتهما تاريخيًا الرغبة بقيادة الذات -أن تكون منقادة من الذات «الفعليّة» للمرء-: الأول، نكران الذات بهدف تحقيق الاستقلال؛ والثاني، تحقيق الذات، أو تماهي الذات التام مع مبدأ أو غاية بعينها بهدف بلوغ الغاية نفسها.

III

الانسحاب إلى الحصن الداخليّ

أنا مالك العقل والإرادة؛ أدرك الغايات وأرغب بالسعي إليها؛ ولكن لو تمّ منعي من بلوغها لن يعود بإمكاني الشعور بأنني سيّد الوضع؛ قد يتمّ منعي من قِبل قوانين الطبيعة، أو الحوادث، أو نشاطات البشر، أو الأثر - غير المقصود غالبًا - للمؤسسات البشريّة. قد تكون هذه القوى شديدة بالنسبة إليّ. ما الذي ينبغي عليّ فعله لتجنّب تحطّمي منها؟ يجب أن أحرّر نفسي من الرغبات التي أعلم أنّني أعجز عن تحقيقها. أتمنّى أن أكون سيّد مملكتي، ولكنّ حدودي طويلة وغير آمنة، لذا أعمد إلى معارضتها بهدف اختزال أو إزالة المجال غير الحَصين. أبدأ بالرغبة بالسعادة، أو السلطة، أو المعرفة، أو بلوغ موضوع بذاته. ولكنني أعجز عن قيادتها. أختار تجنّب الهزيمة والضياع، ولذا لا أقرّر السعي إلى أمر أعجز عن أكون واثقًا من امتلاكه. أحدّد لنفسي أن لا ترغب ما لا يمكن بلوغه. يعمد الطاغية إلى تهديدي بتدمير مُلكيّتي، وبالسجن، وبنفي أو موت مَنْ أُحب. ولكن إن لم أعد أشعر بالارتباط بمُلكيّتي، أو بالاكتراث إن كنتُ سأُسجَن أو لا، لو عمدت إلى قتل مشاعري الطبيعيّة بداخلي، إذًا لن يعود بإمكانه تطويعي لإرادته، إذ إنّ كلّ ما تبقّى من ذاتي لم يعد خاضعًا لمخاوف أو رغبات إمبريقيّة. يبدو الأمر وكأنّني قمتُ بانسحاب تكتيكيّ إلى حصني الداخليّ - عقلي، روحي، ذاتي «النُّومنيّة»-[1] التي، أيًا تكن ماهيّتها، لن تتمكّن أيّ قوة عمياء

---

(1) (noumenal) مشتقّة من الاصطلاح الكانطيّ «noumenon» الذي يعني «الشيء كما هو عليه فعليًا» (*das Ding an sich*) المتعارض مع «الظاهريّ» phenomenal، وهي الصيغة التي تبدو =

خارجيّة، أو مكر بشريّ، من مسّها. لقد انسحبت إلى ذاتي؛ وهناك، هناك فحسب، سأكون آمنًا. يبدو الأمر شبيهًا بقولي: «ثمة جرح في ساقي. ثمّة منهجان لتحرير نفسي من الألم. الأول هو علاج الجرح. ولكن لو كان العلاج شديد الصعوبة أو مشكوكًا به، ليس ثمة منهج آخر. سيكون بإمكاني التخلّص من الجرح عبر بتر ساقي. لو درّبتُ نفسي على عدم الرغبة في شيء تكون فيه ساقي أمرًا جوهريًّا، لن أشعر بنقصها». هذا هو التحرّر الذاتيّ التقليديّ للزاهدين والسُّكونيّين الصوفيّين، وللرواقيّين والحكماء البوذيّين، وبشر من أديان متعدّدة أو لا دينيّين، الذين تخلّوا عن العالم، وتملّصوا من عبوديّة المجتمع أو الرأي العام، عبر عمليّة ما من التحوّل الذاتيّ القصديّ الذي يمكّنهم من عدم الاكتراث بعد الآن بأيٍّ من قِيَمِه، وأن يبقوا معزولين ومستقلّين على هوامشه، ومنيعين ضدّ أسلحته[1]. كلّ الانعزاليّة السياسيّة، وكلّ الاكتفاء الذاتيّ الاقتصاديّ، وكل نمط من الاستقلاليّة، يمتلك داخله شيئًا من هذا الموقف. أُزيل العقبات في طريقي عبر هجر الطريق؛ أنسحب إلى مِلّتي، إلى اقتصاديّ المخطَّط، إلى حيّزي المعزول قصديًّا، حيث ليس ثمة حاجة لسماع أصوات من الخارج، ولا قوّة خارجيّة يمكن لها التأثير. هذه صيغة من البحث عن الأمان؛ ولكنّ تُسمَّى كذلك البحث عن الحريّة الشخصيّة أو القوميّة، أو الاستقلال.

وانطلاقًا من هذه العقيدة، التي يمكن تطبيقها على الأفراد، ليس ثمة مسافة كبيرة عن مفاهيم أولئك، مثل كانط، الذين عمدوا إلى تمييز الحريّة، لا عبر إزالة الرغبات فعليًّا، بل عبر مقاومتها، وإحكام السيطرة عليها. أما هي نفسي مع المسيطِر وأتخلّص من عبوديّة المسيطَر عليه. أنا حر لأنني، وطالما أكون، مستقلًّا. أُطيع القوانين،

= عليها الأشياء بالنسبة إلى مراقب خارجيّ. ويؤكّد كانط أنّ العقل التأمليّ للإنسان لا يمكن له تبيّن هذا الجانب النومنيّ داخله إلا عبر عقله العمليّ وقدرة الإنسان على أن يكون فاعلًا أخلاقيًا في عالم يكون فيه الله أو الحريّة موجودين بشكل راسخ.

(1) «إنّ أيّ رجل حكيم، حتى لو كان عبدًا، هو حرّ، وهذا يستتبع أنّه، برغم كونه حكمًا أحمق، في حالة عبوديّة»، قال سانت أمبروز. وثمة روايات بالقدر ذاته تنسب القول إلى أبيكتيتوس أو كانط.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 82, part 1, ed. Otto Faller (Vienna, 1968), letter 7, § 24 (p. 55).

ولكنني فرضتها على، أو وجدتها في، ذاتي غير المُكرَهة. الحريّة إطاعة، ولكنها، بحسب كلمات روسّو، «إطاعة قانون فرضناه على أنفسنا»[1]، ولا يمكن لأيّ إنسان أن يستعبد نفسه. التبعيّة هي الاعتماد على عوامل خارجيّة، والميل لأن أكون ألعوبة لعالم خارجيّ لا يمكنني بذاتي السيطرة عليه بشكل تام، والذي يتحكّم بي بشكل كبير و«يستعبدني». ولا أكون حرًا إلا بالدرجة التي تكون فيها شخصيّتي «مقيَّدة» بشيء يُطيع قوى لا سيطرة لي عليها؛ لا يمكنني السيطرة على قوانين الطبيعة؛ ولذا يجب أن يتم رفع نشاطي الحُرّ، إذًا، وبحسب الافتراضات، فوق العالم الإمبريقيّ للسببيّة. وهذا ليس مجال مناقشة صلاحيّة هذه العقيدة القديمة والشهيرة؛ كلّ ما أرغب به هو الإشارة إلى أنّ الأفكار المرتبطة بالحريّة كمقاومة لـ (أو تهرّب من) الرغبة غير القابلة للتحقّق، وكاستقلال عن مجال السببيّة، لعبت دورًا محوريًا في السياسة بقدر لا يقلّ عن ذاك الذي لعبته في الأخلاق.

إذ لو كان جوهر البشر كونهم كائنات مستقلّة - واضعي قيم، وغايات بذاتها، تتكوّن سلطتها المطلقة تحديدًا في حقيقة أن إراداتهم حرّة - إذًا ليس ثمة شيء أسوأ من معاملتهم كما لو أنهم ليسوا مستقلّين، بل أشياء طبيعيّة، تحرّكها المؤثّرات السببيّة، كائنات تحت رحمة محفّزات خارجيّة، يمكن التلاعب بخياراتهم من قِبل حاكميهم، سواء عبر التهديد بالقوّة أو عروض المكافآت. إنّ معاملتهم بهذا الشكل يعني معاملتهم كما لو أنّهم لا يملكون تقرير مصيرهم. «لا يمكن لأحد أن يُرغمني على أن أكون سعيدًا بطريقته الخاصة»، قال كانط. إنّ الإدارة الأبويّة هي «أكبر استبداد يمكن تخيّله»[2]. وهذا عائد إلى معاملة البشر كما لو أنهم ليسوا أحرارًا، بل مادة بشريّة بالنسبة إليّ، أنا المصلح الخيّر، لأشكّلها وفق غايتي المتبنّاة بشكل حر، لا وفق غاياتهم. وبالطبع، هذه هي، تحديدًا، السياسة التي نصح بها النفعيّون الأوائل. آمن هيلفيتيوس (وبنثام) لا بمقاومة، بل باستغلال، نزعة البشر ليكونوا عبيدًا لرغباتهم؛ تمنّيا أن يلوّحا بالمكافآت والعقوبات أمام البشر - أكثر صيغة حادة من التبعيّة - إن

(1) *Social Contract*, book 1, chapter 8: vol. 3, p. 365 in *Oeuvres complètes* (op. cit.).

(2) *Critique of Practical Reason*, vol. 8, p. 290, line 27, and p. 291, line 3.

كان هذا يعني إمكانيّة جعل «العبيد» أكثر سعادة[1]. ولكن التلاعب بالبشر، ودفعهم إلى الأهداف التي تراها أنت -المصلح الاجتماعيّ-، ولكنّهم لا يرونها، يعني إنكار جوهرهم الإنسانيّ، ومعاملتهم كمواضيع لا تمتلك إراداتها، ويعني - بالنتيجة - تحقيرهم. ولذا، فإنّ الكذب على البشر، أو خداعهم، أي، استخدامهم كوسيلة إلى غاياتي، لا غاياتهم، المُدرَكة باستقلاليّة، حتى لو كان في ذلك منفعتهم، يعني، حقيقةً، معاملتهم وكأنهم دون مستوى البشر، والتصرّف كما لو أنّ غاياتهم أقل قيمة وقدسيّة من غاياتي. باسم ماذا يمكنني تبرير إرغامي للبشر على فعل ما لم يرغبوا به أو يوافقوا عليه؟ فقط باسم قيمة ما أعلى منهم. ولكن لو، كما اعتقد كانط، تم جعل القِيَم بهذا الشكل عبر الأفعال الحرّة للبشر، من دون أن ندعوها قيمًا إلا إذا طابقت هذه الصيغة، لن يكون ثمة قيمة أعلى من الفرد بذاته. وبالتالي، فإنّ فعل هذا الأمر يعني إكراه البشر باسم شيء أقل قيمة من أنفسهم - إخضاعهم لإرادتي، أو للسعي المحموم الخاص لشخص ما إلى السعادة أو الانتفاع أو الأمان، أو التناغم (بالنسبة إليه أو إليهم). أنا أشير إلى شيء مرغوب (بأيّ دافع، بصرف النظر عن نبله) منّي أو من جماعتي، أستخدم بشرًا آخرين كوسيلة إليه. ولكنّ هذا متعارض مع ما أعرفه عن البشر، تحديدًا كونهم غايات بحد ذاتهم. إنّ جميع أشكال التلاعب بالبشر، التأثير عليهم، تشكيلهم بما يخالف إراداتهم إلى نموذجك الخاص، كل التحكّم بالفكر أو التطويع، [2]هو، بالتالي، إنكار لدواخل البشر التي تجعلهم بشرًا وتجعل قيمهم مطلقة.

(1) «إنّ الإكراه البروليتاريّ، بكلّ أشكاله، من الإعدامات إلى العمل القسريّ، هو، برغم المفارقة التي قد تظهر، منهج تشكيل الإنسانيّة الشيوعيّة من المادة البشريّة في الفترة الرأسماليّة». هذه السطور للقائد البلشفيّ نيكولاي بوخارين، بخاصة اصطلاح «المادة البشريّة»، تُظهر بوضوح هذا الموقف.

Nikolay Bukharin, *Ekonomika perekhodnogo perioda* ["Economics in the Transitional Period"] (Moscow, 1920), chapter 10, p. 146.

(2) افترضت سيكولوجيا كانط، وتلك الخاصة بالرواقيّة والمسيحيّة أيضًا، بأنّ ثمة عنصرًا ما في الإنسان - «الصلابة الداخليّة لعقله» - يمكن أن تجعله منيعًا ضد التطويع. إن تطوّر تقنيّات التنويم المغناطيسيّ، و«غسيل الدماغ»، والاقتراحات اللاواعية وما إلى ذلك، جعل هذا الافتراض البديهيّ، كفرضيّة إمبريقيّة على الأقل، أقل قبولًا.

إنّ الفرد الحر عند كانط كائن ترانسندنتاليّ، بعيد عن مجال السببيّة الطبيعيّة. ولكن في صيغتها الإمبريقيّة - التي تكون فيها فكرة الإنسان هي تلك الخاصة بالحياة الاعتياديّة - كانت هذه العقيدة مركز الأنسنيّة الليبراليّة، الأخلاقيّة والسياسيّة على حد سواء، التي كانت متأثرة بشكل كبير بكلٍّ من كانط وروسّو في القرن الثامن عشر. وفي نسختها البديهيّة، هي صيغة من الفردانيّة البروتستانتيّة المُعلمَنة، حيث حلّ فيها مفهوم الحياة العقلانيّة محلّ الله، وتمّ استبدال الروح الفرديّة التي تنزع إلى التوحّد معه بمفهوم النزوع الفرديّ، المدعوم من العقل، إلى أن يكون محكومًا بالعقل وحده، وأن يعتمد على شيء قد يحرفه أو يضلّله عبر شغل طبيعته اللاعقلانيّة. الاستقلاليّة، لا التبعيّة: أن تتصرَّف لا أن يتم التصرُّف بك. إنّ فكرة العبوديّة للرغبات - بالنسبة إلى أولئك الذين يفكّرون وفق هذه الاصطلاحات - أكثر من مجرّد مجاز. ان أخلّص نفسي من الخوف، أو الحب، أو الرغبة بالتناغم يعني تحرير نفسي من استبداد أمر لا يمكنني السيطرة عليه. ويعمد سوفوكليس، الذي ينقل أفلاطون بأنه قال إنّ العمر المتقدّم فقط هو الذي حرّره من رغبة الحب -عبوديّة سيّد قاسٍ - إلى نقل تجربة بالقدر ذاته من الحقيقة الذي تكون عليه تجربة التحرّر من مستبدّ بشريّ أو مالك عبيد. وإنّ التجربة السيكولوجيّة لمراقبة نفسي وهي تخلي مكانها لدفع ما «أدنى» منها، وتتصرّف وفقًا لدافع لا أحبّه، أو تفعل شيئًا قد أكرهه في لحظة فعله، وتعكس لاحقًا بأنني «لم أكن ذاتي»، أو «فاقدًا السيطرة على نفسي»، حينما قمتُ بذلك، تنتمي إلى هذه الطريقة من التفكير والتحدّث. انا أميّز نفسي عبر لحظاتي الحرجة والعقلانيّة. ولا يمكن لعواقب أفعالي أن يكون لها أهميّة، إذ إنّها ليست تحت سيطرتي؛ فقط دوافعي تحت سيطرتي. هذه هي عقيدة المفكّر المنعزل الذي ابتعد عن العالم وحرّر نفسه من قيود البشر والأشياء. وفي هذه الصيغة، قد يبدو المعتقد - بادئ الأمر - عقيدة أخلاقيّة، وليست سياسيّة إلا بالكاد؛ ومع ذلك، فإنّ تضميناتها السياسيّة واضحة، وهي تدخل في تراث الفردانيّة الليبراليّة على الأقل بالقدر ذاته من العمق الذي يدخل فيه المفهوم «السلبيّ» للحريّة.

وربما تجدر الملاحظة بأنّ مفهوم الحكيم العقلانيّ، في صيغته الفردانيّة، الذي هرب إلى الحصن الداخليّ لذاته الفعليّة، يبدو بأنّه يبرز حينما يثبت بأنّ العالم

الخارجيّ مجدبًا، وقاسيًا، وغير منصف بشكل استثنائيّ. «إنّه حر فعليًّا»، قال روسّو: «ذاك الذي يرغب بما يمكنه أداؤه، ويفعل ما يرغب به»[1]. في عالم لا يمكن فيه للإنسان الساعي إلى السعادة أو العدالة أو الحريّة (بأي معنى كان) سوى فعل القليل، لأنه يجد مسارات كثيرة جدًا مغلقة في وجهه، قد يصبح إغواء الانسحاب إلى ذاته غير قابل للمقاومة. ربما هذا ما كان عليه الأمر في اليونان، حيث لا يمكن للغاية المثلى الرواقيّة أن تكون غير مرتبطة بشكل كامل بسقوط الديمقراطيّات المستقلّة قبل الأوتوقراطيّة المقدونيّة المركزيّة. وكذلك كان الوضع في روما، لأسباب مشابهة، بعد نهاية الجمهوريّة[2]. كما برز الأمر نفسه في ألمانيا القرن السابع عشر، خلال فترة التفكّك القوميّ الأكبر للولايات الألمانيّة التي تبعت حرب الثلاثين عاماً، حينما عمدت شخصيّة الحياة العامة، بخاصة في الإمارات الصغيرة، إلى إرغام أولئك الذين منحوا قيمة لكرامة الحياة البشريّة، من دون أن يكون ذلك للمرة الأولى أو الأخيرة، على نمط من الهجرة الداخليّة. وإن العقيدة التي تؤكّد أنّ ما أعجز عن امتلاكه يجب أن أعلّم نفسي على عدم رغبته، وبأنّ الرغبة الممحوّة، أو التي تقاوَم بنجاح، هي جيّدة بالقدر ذاته الذي تكون عليه الرغبة المتحقّقة، وصيغة سامية، ولكن واضحة - كما يبدو لي -، من عقيدة العنب الحامض (الحُصْرُم): ما أعجز عن أن أكون واثقًا منه، لا يمكنني أن أرغبه بهْ فعليًّا.

وهذا يوضح لم لا يصلح تعريف الحريّة السلبيّة بكونها القدرة على فعل ما يرغب به المرء - والذي هو، حقيقةً، التعريف الذي تبنّاه مِلْ. لو وجدتُ بأنني قادر على فعل القليل أو عدم فعل أيّ شيء مما أتمناه، سأكون بحاجة إلى مجرّد معارضة أو تمييز أمنياتي، وبذلك سأكون حرًا. لو استطاع الطاغية (أو «المُقْنِع الخفيّ») تطويع رعاياه (أو زبائنه) لفقدان أمنياتهم الأصليّة واعتناق («تذويت») صيغة الحياة التي ابتكرها

(1) *Émile*, p. 309.

(2) ولعلّه ليس احتمالًا بعيدًا الافتراض بأنّ السكونيّة الصوفيّة للحكماء الشرقيّين كانت، بشكل مشابه، استجابة لاستبداد الأوتوقراطيّات الكبرى، وازدهرت في فترات كان فيها الأفراد قابلين للخضوع للإهانة، أو -بأي حال من الأحوال- قابلين للتجاهل أو الإدارة القاسية، من قِبل أولئك المهووسين بأدوات الإكراه الجسديّ.

من أجلهم، كان سينجح، بحسب هذا التعريف، في تحريرهم. سيتمكّن، بلا شك، من جعلهم يشعرون بالحريّة – كما يشعر إبيكتيتوس بأنّه أكثر حريّة من سيّده (ويُقال، بحسب الأمثال، إنّ الرجل الطيّب يشعر بالسعادة حتى على آلة التعذيب). ولكن ما خلقه فعلًا هي الأطروحة النقيضة للحريّة السياسيّة.

وقد يكون إنكار الذات المتزهِّد مصدرًا للاستقامة أو الصفاء والقوّة الروحانيّة، ولكنّ من الصعب إدراك كيف يمكن تسميته توسعة للحريّة. لو قمتُ بإنقاذ نفسي من عدوٍّ ما عبر الانسحاب إلى الداخل وإقفال كلّ مدخل ومخرج، قد أبقى أكثر حريّة ممّا لو كنتُ أسيرًا لديه، ولكن هل أنا أكثر حريّة مما لو كنتُ قد هزمته أو أمسكت به؟ ولو بالغت في المضيّ، وحبست نفسي في مساحة شديدة الضآلة، سأختنق وأموت. وإنّ الذروة المنطقيّة لعمليّة تدمير كلّ شيء يمكن أن يجرحني هي الانتحار. وفيما أنا موجود في العالم الطبيعيّ، لا يمكن لي أن أبقى آمنًا بشكل كامل أبدًا. ولا يمكن الحصول على التحرّر التام في هذا السياق (كما أدرك شوبنهاور بشكل صحيح) إلا عبر الموت[1].

أجد نفسي في عالم أواجه فيه عقبات أمام إرادتي. وربّما يمكن مسامحة المعتنقين للمفهوم «السلبيّ» للحريّة إذا اعتقدوا بأنّ نكران الذات ليس المنهج الوحيد للتغلّب على العقبات؛ وبأنّ من الممكن، كذلك، فعل ذلك عبر إزالتها: في حالة الأشياء غير البشريّة، عبر الفعل الجسديّ؛ وفي حالة المقاومة البشريّة، عبر القوّة أو الإقناع، كما حين أستحثّ شخصًا على إفساح مجال لي للجلوس في عربته، أو هزيمة بلد يهدّد مصالح بلدي. قد تكون مثل هذه الأفعال غير منصفة، وقد تتضمّن العنف، والقسوة،

(1) من الجدير بالملاحظة أنّ أولئك الذين طالبوا – وناضلوا لأجل – الحريّة من أجل الفرد أو الأمة في فرنسا خلال هذه الفترة من السكونيّة الصوفيّة الألمانيّة لم يقعوا أسرى لهذا الموقف. أليس ثمة احتمالٌ بأنّ هذا حدث بالتحديد لأنّ فرنسا، بالرغم من استبداد الملكية الفرنسيّة والسلوك الجاهل والاعتباطيّ للجماعات الثريّة في الدولة الفرنسيّة، كانت أمّة فخورة وقويّة، حيث لم تكن حقيقة السلطة السياسيّة خارج متناول الرجال الموهوبين، إذ لم يكن الانسحاب من المعركة إلى جنّة ما أرقى وليست مضطربة، إذا تمّ تقييم هذا بتجرّد من الفيلسوف الكفء، الطريق الوحيدة للخروج؟ ويصلح الأمر ذاته على إنكلترا في القرن التاسع عشر وما بعده، وعلى الولايات المتحدة اليوم.

واستعباد الآخرين، ولكن لا يمكن الإنكار، إلا بالكاد، بأنّه -بهذا الفعل- سيكون الفاعل قادرًا، بالمعنى الأكثر حرفيّة، على زيادة حريّته. وإنّها لمفارقة تاريخيّة أن نجد بأنّ ثمة تنصّلًا من هذه الحقيقة من قِبل بعض من مارسوها بشدة. رجال، حتى حينما هزموا السلطة وحريّة الأفعال، رفضوا المفهوم «السلبيّ» لها لصالح نظيره «الإيجابيّ». وقد ساد رأيهم في نصف أرجاء عالمنا؛ دعونا نرى الأساس الميتافيزيقيّ الذي يستند إليه.

IV

تحقيق الذات

إنّ المنهج الوحيد الفعليّ لبلوغ الحريّة، كما قيل لنا، هو عبر استخدام العقل النقديّ، أي فهم ما هو ضروريّ وما هو طارئ. لو كنت تلميذًا، كلّ الحقائق، فيما عدا حقائق الرياضيّات الأكثر بساطة، ستُبرز نفسها كعوائق أمام العمل الحَرّ لعقلي، وكمبرهنات لا أفهم ضرورتها؛ يتمّ إعلان صحّتها من سلطة خارجيّة ما، وتقدّم نفسها إليّ كأجسام أجنبيّة يُتوقّع منّي، آليًا، أن أستوعبها في منظومتي. ولكن حينما أفهم وظائف الرموز، والمسلّمات، وقواعد التشكّل والتحوّل - أي، المنطق الذي يمكن من خلاله الوصول إلى الخلاصات - وأستوعب بأنّ هذه الأشياء لا يمكن أن تكون بغير ما هي عليه، لأنها تبدو نابعة من القوانين التي تحكم عمليّات عقلي[1]، لن تعمد حقائق الرياضيّات، حينذاك، إلى إبراز نفسها ككيانات خارجيّة مفروضة عليّ ويجب أن أستقبلها سواء رغبت بذلك أم لا، ولكن كأمرٍ أرغب به الآن بشكل حر في مسار العمل الطبيعيّ لنشاطي العقلانيّ. بالنسبة إلى عالم الرياضيّات، إن البرهان على مثل هذه المبرهنات جزء من الممارسة الحرّة لقدرته العقليّة الطبيعيّة. وبالنسبة إلى الموسيقيّ، وبعد تعرّفه إلى نموذج السلّم الموسيقيّ للمؤلّف، واعتبار أن غايات

---

(1) أو، كما يؤكّد بعض المنظّرين الحديثين، لأنني ابتكرتها، أو كان يمكن لي أن أبتكرها، لنفسي، بما أنّ القواعد صناعة بشريّة.

المؤلّف هي غاياته الخاصة، لن يكون عزف الموسيقى إطاعة لقوانين خارجيّة، وإرغامًا وحاجزًا أمام الحريّة، بل ممارسة حرّة خالية من العوائق. إنّ العازف ليس مرتبطًا بالسلّم الموسيقيّ مثل ارتباط الثور بالمحراث، أو لِعالِم مصنع بالآلة. إذ إنّه أدخل السلّم الموسيقيّ في منظومته، وعمد، عبر فهمه، إلى جعله متماهيًا مع نفسه، وتحويله من عائق أمام النشاط الحر إلى عنصر في ذلك النشاط بحد ذاته.

وما ينطبق على الموسيقى أو الرياضيّات يجب، كما قيل لنا، أن ينطبق -من حيث المبدأ- على جميع العوائق الأخرى التي تقدّم نفسها ككتل كثيرة من الأجسام التي تعيق التطوّر الذاتيّ الحر. هذا هو برنامج العقلانيّة المتنوّرة من سبينوزا إلى آخر المريدين (غير الواعين أحيانًا) لهيغل. **لتكن لديك الجرأة للمعرفة**[1]. ما تعرفه، ذاك الذي تفهم عبره الضرورة - لضرورة العقلانيّة- التي لا يمكنك فهمها، مع بقائك عقلانيًّا، يرغب بكون نقيض ما هو عليه. إذ إنّ الرغبة بأن يكون شيء ما بغير ما يتوجّب عليه أن يكونه، مع أخذ المقدّمات المنطقيّة في الاعتبار -الضرورات التي تحكم العالم- هي أن تكون بقدر كبير إما جاهلًا أو لاعقلانيًّا. تنبع الرغبات، والانحيازات، والمخاوف، والعُصابات من الجهل، وتأخذ شكل أساطير وأوهام. وإنّ الخضوع لحكم الأساطير، سواء كانت نابعة من التخيّلات القويّة لمشعوذين عديمي الأخلاق يخدعوننا بهدف استغلالنا، أم من مسبّبات سيكولوجيّة أو سوسيولوجيّة، هو صيغة من التبعيّة، من كون المرء متحكَّمًا به من عوامل خارجيّة في اتجاه لا يرغبه الفاعل بالضرورة. افترض الحتميّون العلميّون في القرن الثامن عشر بأنّ دراسة علوم الطبيعة، وابتكار علوم المجتمع بالنموذج ذاته، سيجعل عمليّات مثل هذه المسبّبات شديدة الوضوح، ويمكّن الأفراد -بالتالي- من تمييز دورهم في سيرورة عالم عقلانيّ، الذي لا يكون محبِطًا إلا حينما يُساء فهمه. المعرفة تُحرِّر، كما علّمنا أبيقور منذ زمن بعيد، عبر الإزالة الآليّة للمخاوف والرغبات اللاعقلانيّة. أحلّ هيردر، وهيغل، وماركس نماذجهم الحيويّة للحياة الاجتماعيّة محلّ النماذج

(1) (*Sapere aude*): «لتكن لديك الجرأة للحكمة (أو المعرفة)» عبارة استخدمها الشاعر الرومانيّ هوراس للمرة الأولى، ثم انتشرت بعد أن استخدمها كانط. (باللاتينيّة في الأصل).

الآليّة الأقدم، ولكنّهم آمنوا، بقدر لا يقلّ عن خصومهم، بأنّ فهم العالم يشترط أن تكون حرًا. وقد اختلفوا عنهم في مجرّد تشديدهم على الجزء الذي يلعبه التغيّر والنموّ في ما يجعل البشر بشرًا. لا يمكن فهم الحياة الاجتماعيّة من خلال مقياس تمثيل مشتَق من الرياضيّات أو الفيزياء. كما يجب على المرء فهم التاريخ، أي، القوانين المميّزة للنمو المستمر، سواء كان ذلك عبر الصراع «الديالكتيكيّ» أم لا، التي تحكم الأفراد والجماعات في تفاعلهم في ما بينهم ومع الطبيعة. وإنّ عدم استيعاب هذا الأمر يعني، بحسب هؤلاء المفكّرين، الوقوع في نمط بعينه من الخطأ. تحديدًا الاعتقاد بأنّ الطبيعة البشريّة استاتيكيّة، وبأن سماتها الأساسيّة هي ذاتها في كل مكان وفي كلّ الأزمنة، وبأنها محكومة بقوانين طبيعيّة لا متغيّرة، سواء كان يتم استيعابها وفق اصطلاحات لاهوتيّة أو ماديّة، ما يستتبع النتيجة الخاطئة القائلة إنّ بإمكان المشرّع الحكيم، من حيث المبدأ، خلق مجتمع متناغم كليًّا في أي وقت عبر التعليم والتشريع الملائمين، لأن الناس العقلانيّين، في كل العصور والبلاد، يطالبون دومًا بالتحقّقات الثابتة ذاتها للاحتياجات الأساسيّة الثابتة ذاتها. لقد آمن هيغل بأنّ معاصريه (وجميع أسلافه كذلك) أساؤوا فهم طبيعة المؤسسات لأنهم لم يفهموا القوانين –القوانين المُدرَكة عقلانيًا، بما أنها تنبع من عمليّة التعقّل– التي تخلق وتغيّر المؤسسات وتحوّل الشخصيّة البشريّة والفعل البشريّ. فيما أكّد ماركس ومريدوه أنّ طريق البشر تم اعتراضه لا بفعل القوى الطبيعيّة فحسب، أو مواطن النقص في شخصيّاتهم فحسب، بل، وبشكل أكبر حتى، بفعل أعمال مؤسساتهم الاجتماعيّة، التي كانوا قد أسّسوها (من دون أن يكون ذلك بشكلٍ واعٍ دائمًا) لمقاصد محدَّدة، ولكنّهم استمرّوا في إساءة الفهم المنهجيّة لعملها، في الممارسة بشكل أكبر حتى من النظريّة، بحيث أصبحت –من ثمّ– عقبات أمام تقدّم مؤسّسيها. ولقد قدّم ماركس فرضيّات اجتماعيّة واقتصاديّة تدرس حتميّة إساءات الفهم هذه، بخاصة الوهم القائل إنّ مثل هذه الترتيبات البشريّة الصنع كانت قوى مستقلّة، لا مفر منها مثلها في ذلك مثل قوانين الطبيعة. وكأمثلة عن مثل هذه القوى الموضوعيّة الزائفة، أشار إلى قوانين العرض والطلب، أو مؤسسة المُلكيّة، أو التقسيم الدائم للمجتمع بين أغنياء وفقراء، أو أصحاب عمل وعمّال، وغيرها من التصنيفات البشريّة اللامتغيّرة. وإلى

أن نصل إلى مرحلة يمكن فيها كسر تمائم هذه الأوهام، أي، إلى أن يصل عدد كافٍ من البشر إلى مرحلة اجتماعيّة يمكن لها وحدها أن تمكّنهم من فهم أنّ تلك القوانين والمؤسسات كانت هي ذاتها نتاجات للعقول والأيدي البشريّة، التي كانت مطلوبة تاريخيًا في زمنهم، وتم اعتبارها بشكل خاطئ فيما بعد سلطات موضوعيّة متصلّبة، يمكن – حينذاك – تحطيم العالم القديم، وتقديم آليّة اجتماعيّة أكثر فعاليّة وتحريرًا.

إننا مستعبَدون من قِبل طغاة –مؤسسات أو معتقدات أو عُصابات– لا يمكن إزالتها إلا عبر إخضاعها للتحليل والفهم. إننا مسجونون من أرواح شريرة كنا قد خلقناها –وإن بشكل غير واعٍ– بأنفسنا، ولا يمكن طردها إلا حينما نصبح واعين ونتصرّف بشكل أمثل: وحقيقةً، بالنسبة إلى ماركس، إنّ التفكير فعل ملائم. لا أكون حرًا إلا حين أخطّط حياتي وفقًا لإرادتي الخاصة؛ الخطط تستلزم القواعد؛ ولن تعمد القاعدة إلى اضطهادي أو استعبادي إذا قمت بفرضها على ذاتي بشكل واعٍ، أو قبلتها بشكل حر، بعد أن أفهمها، سواء كانت من ابتكاري أو ابتكار الآخرين، شريطة أن تكون عقلانيّة، أي، تتناغم مع ضرورات الأشياء. ولفهم لمَ يجب على الأشياء أن تكون على ما هي عليه يعني أن نريد أن تكون كذلك. إن المعرفة لا تُحرّر فحسب عبر منحنا عددًا أكبر من الاحتمالات المفتوحة التي يمكننا اتخاذ خيارنا من ضمنها، بل عبر كبحنا عن خيبة محاولة اقتراف المستحيل. وأن ترغب بأن تكون القوانين الضروريّة على غير ما هي عليه يعني أن تصبح فريسة لرغبة لاعقلانيّة – رغبة تقول إنّ ما يجب أن يكون X ينبغي أيضًا أن يكون غير X – وحين نستطرد، ونؤمن بأنّ هذه القوانين يجب أن تكون على غير ما هي عليه بالضرورة، يعني أننا مجانين. هذا هو الجوهر الميتافيزيقيّ للعقلانيّة. إنّ فكرة الحريّة المتضمَّنة فيها ليست المفهوم «السلبيّ» لحقل يكون (مثاليًا) بلا عقبات، خواء ليس فيه شيء يعيقني، بل هي فكرة التوجيه الذاتي أو ضبط النفس. يمكنني فعل ما أرغب به بنفسي. أنا كائن عقلانيّ؛ وأيًا يكن الأمر الذي يمكنني إظهاره لنفسي باعتباره ضروريًا، أو غير قادر على أن يكون على غير ما هو عليه في مجتمع عقلانيّ –أي، في مجتمع تقوده عقول عقلانيّة، نحو أهداف يمكن لكائن عقلانيّ امتلاكها– لن يكون بإمكاني، باعتباري عقلانيًا، أن أتمنى إزالتها من طريقي. سأعمد إلى مماهاتها بجوهر كينونتي مع التزامي بقوانين

المنطق، والرياضيات، والفيزياء، وقواعد الفن، والمبادئ التي تحكم كل شيء أفهم من خلاله، وأرغب بالنتيجة، المقصد العقلانيّ الذي سيسهم في ألا تتم إعاقتي، بما أنني عاجز عن أن أرغب به على غير ما هو عليه.

هذه هي العقيدة الإيجابيّة للتحرّر عبر العقل. وتكون الصيغ المجتمعيّة منه، المتباينة بشدة والمتعارضة في ما بينها، في قلب كثير من العقائد القوميّة، والشيوعيّة، والتسلّطيّة، والتوتاليتاريّة في زمننا الحاضر. وقد تكون، في مسار تطوّرها، قد ابتعدت كثيرًا عن مرساتها العقلانيّة. وبالرغم من ذلك، إنها هذه الحرية التي، في الديمقراطيّات والدكتاتوريّات، تكون محور جدال، ويتم السعي إليها، في بقاع كثيرة من العالم اليوم. ومن دون أن أحاول تتبّع التطوّر التاريخيّ لهذه الفكرة، أودّ التعليق على بعض تقلّباتها.

V

معبد ساراسترو

كان أولئك المؤمنون بالحريّة كتوجيه ذاتيّ عقلانيّ مضطرين، عاجلًا أو آجلًا، لدراسة كيفيّة تطبيق هذا الأمر لا على الحياة الداخليّة للإنسان فحسب، بل على علاقاته مع الأعضاء الآخرين في المجتمع. بل إنّ حتى الأكثر فردانيّة بينهم -بالتأكيد، كان روسّو، وكانط، وفيخته كفردانيّين بادئ الأمر- وصلوا في لحظة ما ليسألوا أنفسهم ما إذا كانت الحياة العقلانيّة ممكنة لا للفرد فحسب، بل للمجتمع كذلك، وفي حال كانت كذلك، كيف سيتمّ تحقيق الأمر. أتمنّى أن أكون حرًا في العيش كما ترغب إرادتي الحرّة («ذاتي الفعليّة»)، ولكن يجب أن يكون الأمر متاحًا للآخرين كذلك. كيف لي أن أتجنّب الصدامات مع إراداتهم؟ أين يكمن الحدّ الفاصل بين حقوقي (المقرَّرة عقلانيًا) والحقوق المماثلة للآخرين؟ لو كنتُ عقلانيًا، لا يمكنني إنكار أنّ ما هو صحيح لي يجب، للأسباب ذاتها، أن يكون صحيحًا للآخرين الذين هم عقلانيّون مثلي. وإنّ الدولة العقلانيّة (أو الحرّة) ستكون هي الدولة المحكومة

من قوانين كهذه سيقبلها جميع البشر العقلانيّين بشكل حر؛ أي، قوانين تماثل تلك التي كانوا سيسنّونها بأنفسهم فيما لو تمّ سؤالهم، ككائنات عقلانيّة، عما يطلبونه؛ وبذا، ستكون الحدود مماثلة لتلك التي كان جميع البشر العقلانيّين سيعتبرون بأنّها الحدود الصحيحة للكائنات العقلانيّة.

ولكن، فعليًّا، من كان سيحدِّد ماهيّة هذه الحدود؟ لقد حاجج مثل هؤلاء المفكّرين بأنّه لو كانت المشكلات الأخلاقيّة والسياسيّة أصيلة -كما هي عليه حقًّا- يجب أن تكون قابلة للحل من حيث المبدأ؛ أي، يجب أن يكون ثمة حل، حل وحيد صحيح، لأيّ مشكلة. يمكن لجميع الحقائق أن تكون من حيث المبدأ قابلة للاكتشاف من أيّ مفكّر عقلانيّ، وللإظهار بشكل شديد الوضوح بأنّ جميع البشر العقلانيّين الآخرين لا يملكون سوى قبولها؛ وحقيقةً، وإلى حدّ بعيد، كانت هذه هي الحالة أساسًا، في العلوم الطبيعيّة الجديدة. وبناء على هذا الافتراض، كانت مشكلة الحريّة السياسيّة قابلة للحل عبر تأسيس نظام منصف سيمنح لكلّ إنسان كلّ الحريّة التي تليق بأيّ كائن عقلانيّ. قد تبدو دعوتي للحريّة المتحرّرة [من القيود الاجتماعيّة]، للوهلة الأولى، متوافقة مع دعوتك القاطعة بالقدر ذاته؛ ولكن الحل العقلانيّ لمشكلة ما لا يمكن أن يتعارض مع الحل الصحيح – بالقدر ذاته – لمشكلة أخرى، إذ لا يمكن أن تكون الحقيقتان غير متوافقتين منطقيًا؛ ولذا، يجب أن يكون هناك نظام منصف، من حيث المبدأ، قابلًا للاكتشاف – نظام تقوم فيه القواعد بعرض حلول صحيحة ممكنة لجميع المشكلات المحتمَلة التي قد تطرأ فيه. كانت هذه الحالة المتناغمة المثاليّة من المسائل، أحيانًا، أمرًا متخيَّلًا مثل جنّات عدن قبل هبوط الإنسان، فردوسًا طُردنا منه، ولكن بقينا مفعمين بالحنين إليه؛ أو مثل عصر ذهبيّ لا يزال أمامنا، لن يكون فيه البشر، بعد أن أصبحوا عقلانيّين، «موجَّهين من الآخرين»، أو يعمدون إلى «تغريب» أو إحباط بعضهم بعضًا. في المجتمعات الحاليّة، إنّ العدالة والمساواة غايتان لا تزالان تدعوان لدرجة ما من الإكراه، لأنّ الرفع غير الناضج للتقييدات الاجتماعيّة قد يؤدّي إلى اضطهاد الأضعف والأكثر غباء من قِبل الأقوى أو الأكثر قدرة أو الأكثر طاقة أو عديم الضمير. ولكنّ اللاعقلانيّة وحدها، من جانب البشر (بحسب هذه العقيدة)، هي التي تودي بهم إلى تمنّي اضطهاد أو استغلال أو إهانة بعضهم لبعضهم

الآخر. سيحترم البشر العقلانيّون مبدأ العقل داخل كلٍّ منهم، وسيفتقرون إلى الرغبة بمقاتلة، أو السيطرة على، بعضهم الآخر. وإنّ هذه الرغبة في السيطرة هي، بحدّ ذاتها، أحد أعراض اللاعقلانيّة، ويمكن تفسيرها وعلاجها عبر المناهج العقلانيّة. قدّم سبينوزا نمطًا من التفسير والعلاج، وقدّم هيغل نمطًا آخر، وقدّم ماركس نمطًا ثالثًا. وقد تكون بعض هذه النظريّات، بدرجةٍ ما، مكمِّلة لبعضها بعضًا، فيما قد تكون أخرى غير قابلة للجمع في ما بينها. ولكنّ جميعها تفترض بأنّ شغف السيطرة على البشر، في مجتمع من الكائنات العقلانيّة، سيكون غائبًا أو غير فعال. وإنّ وجود، أو الرغبة في، الاضطهاد سيكون أوّل الأعراض بأنّ الحل الفعليّ لمشكلات الحياة الاجتماعيّة لم يتمّ التوصّل إليه بعد.

يمكن صوغ هذا الأمر بطريقة أخرى. الحريّة هي سيادة الذات، وإزالة العقبات أمام إرادتي، بصرف النظر عن ماهيّة هذه العقبات - مقاومة الطبيعة، أو رغباتي غير المتحكَّم بها، أو المؤسسات اللاعقلانيّة، أو الإرادات أو السلوك المتعارض للآخرين. يمكن دومًا، من حيث المبدأ على الأقل، تطويع أنا الطبيعة عبر وسائل تقنيّة، وتشكيلها وفقًا لإرادتي. ولكن كيف يمكنني أن أعامل البشر المتمرّدين؟ يجب عليّ، إذا استطعت، فرض إرادتي عليهم أيضًا، و«تطويعهم» وفق نموذجي الخاص، ومنحهم أدوارًا في مسرحيّتي. ولكن ألن يعني هذا أنني، أنا وحدي، حر فيما الآخرون عبيد؟ سيكونون كذلك إن لم يكن لخطّتي علاقة بأمنياتهم أو قيمهم، بل مقتصرة على ما يخصّني فحسب. ولكن لو كانت خطّتي عقلانيّة بشكل كامل، ستسمح بتطوّر تام لطبائعهم «الفعليّة»، وتحقيق قدراتهم لاتخاذ قرارات عقلانيّة، ولـ«إظهار أفضل ما فيهم» - كجزء من تحقيق ذاتي «الفعليّة». ويجب أن تكون جميع الحلول الفعليّة لجميع المشكلات الأصيلة متناغمة: وأكثر من هذا، يجب أن تتوافق مع كيان كليّ واحد؛ إذ إنّ هذا ما يعنيه اعتبار أنّهم جميعًا عقلانيّون وأنّ الكون متناغم. لكلّ إنسان شخصيّته، وقدراته، وتطلّعاته، وغاياته المحدَّدة. ولو استطعت استيعاب غاياتهم وطبائعهم في آن، وكيفيّة ارتباطها فيما بينها، سيكون بإمكاني، من حيث المبدأ على الأقل، في ما لو امتلكتُ المعرفة والقوّة، تحقيقها جميعًا، طالما

كانت الطبيعة والمقاصد المعنيّة عقلانيةً. إنّ العقلانيّة هي معرفة الأشياء والأشخاص بما هم عليه فعليًّا: يجب ألا أستخدم الحجارة لصناعة آلة الكمان، وألا أحاول جعل عازفي الكمان الفطريّين يعزفون الفلوت. لو كان الكون محكومًا بالعقل، لن تكون ثمة حاجة للإكراه؛ وستتناغم الحياة المخطَّط لها بشكل صحيح مع الحريّة الكاملة -حريّة القيادة العقلانيّة للذات- للجميع. وسيحدث هذا، شريطة أن تكون الخطّة هي الخطّة الفعليّة حصريًّا - النموذج الأوحد الفريد الذي يمكن له وحده تحقيق متطلّبات العقل. وستكون قوانينها هي القواعد التي يتبنّاها العقل: ولن تشكّل مضايقة إلا لمن يكون عقلهم ساكنًا، ممّن لا يفهمون «الحاجات» الفعليّة لذواتهم «الفعليّة». وطالما أنّ كل لاعب يميّز ويلعب الجزء المحدَّد له من قِبل العقل - الملَكة التي تفهم طبيعته الفعليّة وتدرك غاياته الفعليّة - لن تكون ثمة إمكانيّة لأيّ نزاع. سيكون كلّ إنسان ممثّلًا متحرّرًا ومنقادًا بشكل ذاتيّ في الدراما الكونيّة. ولهذا يخبرنا سبينوزا بأنّ الأطفال، برغم كونهم مُكرَهين، ليسوا عبيدًا، لأنّهم يُطيعون الأوامر التي تكون في مصلحتهم، وبأنّ المواطن في دولة ديمقراطيّة ليس عبدًا، لأنّ المصالح المشتركة يجب أن تتضمّن مصالحه[1]. وعلى نحو مماثل، يقول لوك: «حيث لا يوجد قانون، ليس ثمة حريّة»، لأنّ القانون العقلانيّ إشارة إلى «المصالح الملائمة» أو «الصالح العام» للإنسان؛ ويضيف بأنّه طالما أنّ قانونًا من هذا النمط هو ما «يقينا من المستنقعات والمهاوي» فإنّه «لا يصح، إلا بالكاد، اعتباره مقيِّدًا للحريّة»[2]، ويعتبر الرغبة بالابتعاد عنه لا عقلانيّةً، ونوعًا من «الفجور»، و«بهيميّة»[3]، وما إلى ذلك. أما مونتسكيو فيعتبر، متناسيًا لحظاته الليبراليّة، بأنّ الحريّة السياسيّة لا تعني السماح بفعل ما نرغب، أو حتّى ما تُتيحه القوانين، بل مجرّد كونها «السلطة لفعل ما ينبغي أن

(1) *Tractatus Theologico-Politicus*, chapter 16: p. 137 in Benedict de Spinoza, *The Political Works*, ed. A. G. Wernham (Oxford, 1958).

(2) *Two Treatises of Government*, second treatise, § 57.

(3) Ibid., §§ 6, 163.

نرغب به»[1]، الأمر الذي يكرّره كانط فعليًا. ويدعو بيرك إلى تقييد «حق» الفرد وفقًا لمصلحته، لأنّ «الموافقة المسلَّم بها لكلّ كائن عقلانيّ متناغمةٌ مع النظام المحدَّد سلفًا للأشياء»[2].

إنّ الافتراض المشترك لهؤلاء المفكّرين (ولكثير من جامعيّي القرون الوسطى قبلهم واليعاقبة والشيوعيّين بعدهم) هو أنّ الغايات العقلانيّة لطبائعنا «الفعليّة» يجب أن تتناغم، أو تُدفع للتناغم، بصرف النظر عن مدى عنف ذواتنا المسكينة، الجاهلة، المحكومة بالرغبات، الشغوفة، الإمبريقيّة في مقاومة هذه العمليّة. إنّ الحريّة ليست هي كونك حرًا لفعل ما هو لا عقلانيّ، أو غبيّ، أو خاطئ. وإنّ الدفع القسريّ للذوات الإمبريقيّة إلى النموذج الصحيح ليس استبدادًا، بل هو تحرير[3]. ويخبرنا روسّو بأنّني لو عمدت بشكل حر إلى تسليم كلّ أجزاء حياتي إلى المجتمع، سأخلق كيانًا سيكون، بحكم كونه مشيَّدًا بفعل مساواة في التضحية من جميع أعضائه، عاجزًا عن تمنّي إيذاء أيّ أحد منهم؛ وفي مجتمع كهذا، كما قيل لنا، لن يكون في مصلحة أيّ أحد تدمير أحد آخر. «عند منح نفسي للجميع، أنا لا أمنح نفسي لأحد»[4]، وسأستعيد القدر ذاته الذي خسرته، مع قوة جديدة تكفي للحفاظ على مكاسبي الجديدة. ويخبرنا كانط أنّه

(1) *De l'esprit des lois*, book 11, chapter 3: p. 205 in *Oeuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson (Paris, 1950-55), vol. 1 A.

(2) *Appeal from the Old to the New Whigs* (1791): pp. 93-4 in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke* (World's Classics edition), vol. 5 (London, 1907).

(3) بشأن هذا الأمر، يبدو لي أنّ بنثام قال الكلمة الفصل: «حريّة اقتراف الشر، أليست حريّة؟ لو لم تكن حريّة، ما هي إذًا؟... ألا نقول إنّه يجب إبعاد الحريّة عن متناول الحمقى، والأشرار، لأنّهم يسيئون استخدامها؟»

The Works of Jeremy Bentham, ed. John Bowring (Edinburgh, 1843), vol. 1, p. 301.

قارن هذا الرأي بآراء اليعاقبة في الفترة ذاتها، التي ناقشها كرين برنتون في:

Crane Brinton in "Political Ideas in the Jacobin Clubs", *Political Science Quarterly* 43 (1928), 249-64.

بخاصة في ص 257: «لا إنسان حرًا في اقتراف الشر. وإنّ منعه يعني تحريره». وثمة أصداء لهذا الرأي باصطلاحات متماثلة تقريبًا عند المثاليّين البريطانيّين في نهاية القرن التالي.

(4) *Social Contract*, book 1, chapter 6: vol. 3, p. 361, in *Oeuvres complètes* (op. cit.).

عندما «يهجر الفرد بشكلٍ كليّ حريّته الجامحة غير المقيَّدة بقانون، ليجدها مجدّدًا، غير تالفة، في حالة تبعيّة وفقًا للقانون»، ستكون تلك وحدها هي الحريّة الفعليّة، «إذ إنّ هذه التبعيّة هي من صنع إرادتي التي تتصرّف كمشرّع»[1]. وإنّ الحريّة، شديدة البعد عن كونها متعارضة مع السلطة، تصبح متطابقة فعليًّا معها. هذا هو فكر ولغة جميع بيانات حقوق البشر في القرن الثامن عشر، وجميع أولئك الذين يعتبرون المجتمع تصميمًا مشيَّدًا وفق القوانين العقلانيّة للمشرّع الحكيم، أو الطبيعة، أو التاريخ، أو الذات العليا [الله]. واستمر بنثام، لوحده تقريبًا، في التكرار العنيد بأنّ عمل القوانين لم يكن للتحرير بل للتقييد: كلّ قانون هو خرق للحريّة[2] – حتّى لو كان خرق كهذا سيؤدّي إلى زيادة مقدار الحريّة.

لو كان الافتراض الضمنيّ صحيحًا – لو كان منهج حل المشكلات الاجتماعيّة مشابهًا للطريقة التي يتمّ عبرها إيجاد الحلول لمشكلات العلوم الطبيعيّة، ولو كان العقل هو ما تحدّث العقلانيّون عنه – كلّ هذا ربما سيستتبع من هذا الأمر. في الحالة المثاليّة، تتوافق الحريّة مع القانون: الاستقلاليّة مع السلطة. إنّ القانون الذي يمنعني لفعل ما أعجز، ككائن عاقل، عن تمنّي فعله بإدراك هو ليس تقييدًا لحريّتي. في المجتمع المثالي، المكوَّن من كائنات مسؤولة بشكل كلّي، ستتلاشى القواعد تدريجيًا، لأنّه ينبغي عليّ أن أكون بالكاد واعيًا لها. ثمة حركة اجتماعيّة وحيدة كانت صريحة بما يكفي لجعل هذا الافتراض شديد الوضوح ولتقبّل جميع عواقبه – هي حركة الأناركيّين. ولكنّ جميع صيغ الليبراليّة المؤسَّسة على ميتافيزيقا عقلانيّة هي، بهذا القدر أو ذاك، نسخ مخفَّفة من هذه العقيدة.

وأثناء هذه السيرورة، أصبح المفكّرون الذي طوّعوا طاقاتهم لحل المشكلات على هذا الصعيد بمواجهة المسألة المتعلّقة بالكيفيّة التي سيصبح فيها البشر، في الممارسة، عقلانيّين بهذا الشكل. من الواضح بأنّ عليهم أن يكونوا متعلّمين. إذ إنّ غير المتعلّمين لا عقلانيّين، وخاضعين، ويحتاجون إلى الإكراه، حتى لو كان ذلك

---

(1) *Critique of Practical Reason*, vol. 6, p. 316, line 2.

(2) *The Works of Jeremy Bentham*، p. 301. «إنّ كلّ قانون يتعارض مع الحريّة».

لجعل الحياة قابلة للعيش بالنسبة إلى العقلانيّ فيما لو كان عليهم العيش في المجتمع ذاته، لا أن يتمّ إرغامهم على الانسحاب إلى صحراء ما أو جبل أولمب. ولكن لا يمكن التوقّع من غير المتعلّم أن يفهم أو يتعاون مع مقاصد معلّميه، يجب على التعليم، كما يقول فيخته، أن يعمل حتميًّا بطريقة «يمكن لي فيها لاحقًا تمييز أسباب أفعالي الحاليّة»[1]. لا يُتوقَّع من الأطفال أن يفهموا سبب إرغامهم على الذهاب إلى المدرسة، ولا من الجاهل كذلك -أي، حاليًا، غالبيّة البشريّة- لمَ عليهم إطاعة القوانين التي ستجعلهم عقلانيّين في ما بعد. «الإرغام هو أيضًا نمط من التعليم»[2]. أنت تتعلم الفضيلة الكبرى لإطاعة الأشخاص الأعلى مرتبة. وإن عجزتَ عن فهم مصالحك ككائن عقلانيّ، لن يُتوقَّع منّي إسداء النصح لك، أو التقيّد بأمنياتك، في سيرورة جعلك عقلانيًّا. يجب عليّ، في نهاية المطاف، أن أُرغمك على أن تكون محميًّا ضدّ الجدريّ، حتى لو كنت غير راغب بذلك. حتّى مِلْ مستعدّ للقول إنّني قد أعمد إلى منع إنسان قسرًا من عبور جسر لو لم يكن ثمّة وقت لتحذيره من أنّ الجسر على وشك الانهيار، إذ إنني أعلم، أو أنا مبرَّر لافتراض، أنّه لا يتمنّى الوقوع في الماء. إنّ فيخته يعرف ما الذي كان الألمانيّ غير المتعلّم في زمانه يتمنّى أن يكونه أو يفعله بشكل أفضل مما كان سيعرفه بشأن نفسه. إنّ الحكيم يعرفك بشكل أفضل مما تعرفه عن نفسك، إذ إنّك ضحيّة رغباتك، عبد يعيش حياة خضوع، نصف أعمى، وعاجز عن فهم غاياتك الفعليّة. أنت ترغب بأن تكون كائنًا بشريًا. وإنّ تحقيق أمنيتك أحد أهداف الدولة. «الإرغام مبرَّر من التعليم لأجل رؤية مستقبليّة»[3]. إنّ على العقل الذي في داخلي، لو شاء الانتصار، أن يُزيل ويكبح غرائزي «الدنيا»، وعواطفي ورغباتي، التي تجعلني عبدًا؛ وبشكل مماثل (إنّ الانتقال الخطر من المفاهيم الفرديّة إلى الجماعيّة غير قابل للإدراك تقريبًا). فالعناصر العليا في المجتمع -الأفضل

(1) *Johan Gottlieb ,Fichte's sämmtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlin, 1845-6), vol. 7, p. 576.

(2) Ibid., p. 574.

(3) Ibid., p. 578.

تعليمًا، والأكثر عقلانيّة، وأولئك الذين «يمتلكون الرؤية الأمثل لزمنهم وشعبهم»[1]- قد يعمدون إلى ممارسة الإرغام لعقلنة القطاع اللاعقلانيّ في المجتمع. إذ - وكما عمد غالبًا هيغل، وبرادلي، وبوسانكيه على التأكيد لنا- عبر إطاعة الإنسان العقلانيّ فإننا نطيع أنفسنا: ليس فعليًّا لكوننا، باعتبارنا غارقين في جهلنا وعواطفنا، كائنات ضعيفة مُبتلاة بالأمراض التي تحتاج إلى معالج، وقاصرين بحاجة لوصيّ، بل بما كنّا سنستطيع أن نكونه فيما لو كنا عقلانيّين؛ بما كنّا نستطيع أن نكونه الآن حتى، إذا أنصتنا فحسب إلى العنصر العقلانيّ الذي يكون، بشكل مفترَض، داخل كل كائن بشريّ يستحق صفة البشر.

ولقد اعتبر فلاسفة «العقل الموضوعيّ»، من الحالة «العضويّة» الصلبة والمركزيّة الصارمة، الخاصة بـ فيخته، إلى الليبراليّة المعتدلة والإنسانيّة، الخاصة بـ ت. هـ. غرين، أنفسهم فعليًّا بكونهم يحقّقون، ولا يقاومون، المطالب العقلانيّة التي، بصرف النظر من مدى نقصها، يمكن إيجادها في قلب كلّ كائن واعٍ.

ولكن قد أعمد إلى رفض مثل هذا التفاؤل الديمقراطيّ، وعبر الانقلاب من الحتميّة الغائيّة للهيغليّين إلى فلسفة أكثر إراديّة، سأستوعب فكرة فرض خطة خاصة بي على مجتمعي - بهدف تحسينه - كنت قد طوّرتها في حكمتي العقلانيّة؛ والتي قد لا تُثمر على الإطلاق، ما لم أعتمد على نفسي، ربما حتى ضد الأمنيات الدائمة للغالبيّة العظمى من زملائي المواطنين. أو، عبر تجاهل مفهوم العقل برمّته، قد أُدرك ذاتي كفنّان مُلهَم يطوّع البشر وفق نماذج في ضوء رؤيته الفريدة، كما يمزج الرسّامون الألوان أو المؤلّفون الموسيقيّون الأصوات؛ إنّ الإنسانيّة هي المادة الخام التي أفرض عليها إرادتي الخلّاقة؛ وبرغم أنّ البشر يعانون ويموتون في سيرورة هذه العمليّة، سيرتقون عبرها إلى علوّ لم يكن بإمكانهم الوصول إليه من دون انتهاكي الإكراهي -ولكن الخلّاق- لحيواتهم. هذه هي المجادلة التي يستخدمها كلّ دكتاتور، وقاضٍ بمحكمة تفتيش، ومتنمّر يبحث عن تبرير أخلاقيّ ما، أو جماليّ حتّى، لسلوكه. يجب أن أفعل للبشر (أو معهم) ما يعجزون عن فعله لأنفسهم، ولا يمكنني طلب إذنهم

---

(1) Ibid., p. 576.

أو موافقتهم، لأنهم في وضع لا يُتيح لهم معرفة ما هو الأمر الأفضل لهم؛ وحقيقةً، فإنّ ما سيسمحون به ويقبلونه قد يعني حياة من القدرة المتوسّطة ضئيلة الأهميّة، أو ربما دمارهم وانتحارهم حتّى. اسمحوا لي أن أقتبس من المؤسّس الفعليّ للعقيدة البطوليّة، فيخته، مرة أخرى: «لا يمتلك أحد... حقوقًا ضد العقل». «الإنسان خائف من إخضاع ذاتيّته إلى قوانين العقل. إنّه يفضّل التقليد أو الاعتباطيّة»[1]. وبرغم ذلك، لا بدّ أنه سيكون تابعًا[2]. ويتابع فيخته تقديم الادّعاءات لما يسمّيه العقل؛ وقد يعمد نابوليون، أو كارلايل، أو التسلّطيّون الرومانسيّون إلى عبادة قِيَم أخرى، ويرون أنّ تكريسهم المستند إلى القوّة هو الطريق الوحيدة إلى الحريّة «الفعليّة».

وقد تمّ التعبير عن الموقف ذاته بشكل واضح من أوغوست كونت، الذي تساءل عن السبب الذي يجعلنا، باعتبار أننا لا نسمح بالتفكير الحُرّ في الكيمياء أو البيولوجيا، نسمح به في الأخلاقيّات أو السياسة[3]. لم يحدث هذا فعلاً؟ لو كان ثمة معنى للحديث عن الحقائق السياسيّة – التأكيدات على الغايات الاجتماعيّة التي يجب على كلّ البشر، لكونهم بشرًا، حال اكتشافها، أن يوافقوا على أن يكونوا هكذا؛ ولو، كما اعتقد كونت جازمًا، كان المنهج العلميّ سيكشف عنها خلال مسار هذه العمليّة؛ إذًا أي حالة ستكون بشأن حريّة الرأي أو الفعل – على الأقل كغاية بحدّ ذاتها، وليست مجرّد مناخ فكريّ محفّز – سواء للأفراد أو الجماعات؟ لمَ يجب تقبّل أيّ سلوك ليس منظّرًا له من خبراء مناسبين؟

عمد كونت إلى التخفيف مما كان واضحًا في النظريّة العقلانيّة في السياسة منذ بداياتها الإغريقيّة القديمة. يمكن، من حيث المبدأ، أن يكون ثمة طريقة صحيحة وحيدة للحياة؛ يمكن للحكماء أن يقودوها عفويًّا، ولذا هم يسمّون حكماء. ويجب

---

(1) Ibid., pp. 578, 580.

(2) «إنّ إرغام البشر على تبنّي الصيغة الصحيحة من الحكومة، وفرض الحقّ عليهم بالقوّة، ليس مجرّد [الواجب] الصحيح، بل هو الواجب المقدّس لكلّ إنسان يمتلك كلًا من الرؤية والسلطة لفعل هذا». Ibid.، vol. 4، p. 436.

(3) *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822): p. 53 in Auguste Comte, *Appendice général du système de politique positive* (Paris, 1854), published as part of vol. 4 of *Système de politique positive* (Paris, 1851-4).

جَرّ غير الحكيم إليها عبر جميع الوسائل الاجتماعيّة التي في متناول الحكيم؛ إذ لمَ ينبغي على الخطأ الواضح أن يعاني من البقاء والنمو؟ يجب إرغام غير الناضجين وغير المتعلّمين على القول لأنفسهم: «الحقيقة وحدها هي التي تحرّر، وإنّ الطريقة الوحيدة التي أتعلّم عبرها الحقيقة هي عبر التقبّل الأعمى لما تأمرني به أنت، الذي تعرفه، أو تُكرهني على فعله، في المعرفة المحدَّدة التي لا يمكنني إلا من خلالها الوصول إلى رؤيتك الصافية، لأكون حرًّا مثلك».

لقد تقلّبنا في الأفكار منذ بداياتنا الليبراليّة. وهذا الجدل، الموظَّف من فيخته في مرحلته الأخيرة، ومن بعده من قِبل مدافعين آخرين عن السلطة، من الجامعيّين الفكتوريّين والإداريّين الكولونياليّين إلى آخر دكتاتور قوميّ أو شيوعيّ، هو ذاته الذي احتجّت عليه الأخلاقيّات الرواقيّة والكانطيّة بشراسة باسم عقل الفرد الحر الذي يتّبع نوره الداخليّ. وبهذه الطريقة، أدّى الجدال العقلانيّ، مع افتراضه بشأن الحل الصحيح الأوحد، عبر خطوات، إن لم تكن صالحة منطقيًّا، فهي معقولة تاريخيًّا وسيكولوجيًّا ابتداء بعقيدة أخلاقيّة عن المسؤوليّة الفرديّة والكمال الذاتيّ الفرديّ وصولًا إلى دولة تسلّطيّة خاضعة لتوجيهات نخبة من الأوصياء الأفلاطونيّين.

ما الذي يمكن أن يكون قد أدّى إلى مثل هذه الانقلابة الغريبة – بحيث تحوّلت الفردانيّة الشديدة لكانط إلى شيء قريب من عقيدة توتاليتاريّة صرفة على أيدي مفكّرين كان بعضهم يدّعون أنّهم من مريديه؟ إنّ أهميّة هذا السؤال لا تقتصر على الجانب التاريخيّ، إذ إنّ ثمة عددًا غير قليل من الليبراليّين المعاصرين قد خاضوا غمار هذه التطوّر الغريب بذاته. صحيحٌ أنّ كانط أكّد، متّبعًا روسّو في ذلك، بأنّ القدرة على التوجيه الذاتيّ العقلانيّ متضمَّنة في جميع البشر؛ وبأنّ ثمة إمكانيّة لعدم وجود خبراء في المسائل الأخلاقيّة، بما أنّ الأخلاقيّات كانت مسألة لا تشترط معرفة اختصاصيّة (كما ادّعى النفعيّون وفلاسفة عصر التنوير الفرنسيّ)، بل إنها تتعلّق بالاستخدام الصحيح لملَكة بشريّة كونيّة؛ وبالنتيجة، فإنّ ما جعل الناس أحرارًا لم يكن التصرّف بوسائل تطوير ذاتيّة محدَّدة، التي قد يكونون مُكرَهين على استخدامها، بل معرفة لمَ ينبغي عليهم التصرّف بهذا الشكل، الذي لا يمكن لأيّ أحد أن يفعله من أجل، أو نيابة عن، أحد آخر.

ولكن حتّى كانط، حينما تعامل مع القضايا السياسيّة، سلّم بعدم وجود قانون، شريطة أنّ عليّ، في حال سُئلت، الموافقة عليه ككائن عقلانيّ، يمكن أن يحرمني من أيّ جزء من حريّتي العقلانيّة. وبهذا، تمّ فتح الباب باتّساع أمام حكم الخبراء. لا يمكنني استشارة جميع البشر بشأن جميع التشريعات طوال الوقت. ولا يمكن للحكومة أن تكون محور استفتاء عام مستمر. وعلاوة على ذلك، بعض الرجال ليسوا مهيَّئين للتناغم مع صوت عقلهم مثل الآخرين: فالبعض يبدو أصمَّ لوحده. ولو كنتُ مشرِّعًا أو حاكمًا، يجب أن أفترض بأنّه في حال كان القانون الذي أفرضه عقلانيًّا (ولا يمكنني أن أستشير في ذلك سوى عقلي) سيتمّ الموافقة عليه أوتوماتيكيًّا من جميع أعضاء مجتمعي شريطة أن يكونوا كائنات عقلانيّة. إذ لو لم يوافقوا، يجب أن يكونوا، بقدر كبير، لا عقلانيّين؛ ثم سيكونون محتاجين لإرغام عن طريق العقل: سواء كان عقلي أم عقلهم فهذا، غير ذي أهميّة، لأنّ قرارات العقل يجب أن تكون هي ذاتها في جميع العقول. سأصدر أوامري وسآخذ على عاتقي، فيما لو قاومتَ، كبح العنصر اللاعقلانيّ فيك الذي يعارض العقل. وستكون مهمّتي أسهل لو عمدتَ إلى كبحه داخلك بنفسك؛ أحاول تعليمك القيام بذلك. ولكنني مسؤول عن الصالح العام، ولا يمكنني انتظار أن يصبح جميع البشر عقلانيّين بشكل كامل. قد يحتجّ كانط بأنّ جوهر حريّة الفرد هو أنّه، هو وحده، أعطى لنفسه أوامر الإطاعة. ولكن هذه مشروع اكتمال. لو أخفقت في ضبط نفسك، يجب عليّ فعل ذلك من أجلك؛ ولا يمكنك التذمّر بشأن نقص الحريّة، إذ إنّ حقيقة أنّ القاضي العقلانيّ لكانط قد أرسلك إلى السجن هي دليل على أنّك لم تُنصت لعقلك الداخليّ، وبأنّك، مثل طفل، أو رجل بدائيّ، أو أحمق، إما أن تكون غير ناضج لبلوغ التوجيه الذاتيّ، أو غير قادر عليه بشكلٍ دائم[1].

(1) اقترب كانط كثيرًا من عرض الغاية «السلبيّة» للحريّة حينما عمد (في إحدى رسائله السياسيّة) إلى التصريح بأنّ «المشكلة الكبرى للعرق البشريّ، التي يكون حلّها مفروضًا من الطبيعة، هي تأسيس مجتمع مدنيّ يفرض الحق بشكل شامل وفقًا للقانون. فقط في مجتمع يمتلك الحريّة الكبرى... - وكذلك التحديد والضمانة الأكثر دقّة لتقييدات الحريّة [لكلّ فرد] بهدف إمكانيّة تعايشها مع حريّة الآخرين - يمكن للمقصد الأسمى للطبيعة، أي تطوّر كلّ قدراتها، أن يتمّ بلوغه في حالة البشريّة».
"Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht" (1784), in *Critique of* = *Practical Reason*, vol. 8, p. 22, line 6.

ولو أدّى هذا إلى الاستبداد، ولو عن طريق الأفضل أو الأكثر حكمة - إلى معبد ساراسترو في [أوبرا] الفلوت السحريّ. ولكن استبدادًا ساكنًا، يبدو أنّه متطابق مع الحريّة، هل ثمة إمكانيّة لوجود شيء خاطئ في افتراضات الجدال بأنّ الافتراضات الأساسيّة بحد ذاتها خاطئة في مكان ما؟ دعوني أطرحها مرة أخرى: أولا، إنّ لجميع البشر مقصدًا صحيحًا وحيدًا، أوحد، هو ذلك المتعلّق بالتوجيه الذاتيّ العقلانيّ؛ ثانيًا، يجب على غايات جميع الكائنات العقلانيّة أن تتلاءم بالضرورة مع نموذج متناغم شامل واحد، هو الذي قد يكون بعض البشر قادرين على إدراكه بشكل أكثر وضوحًا من غيرهم؛ ثالثًا، إنّ كل النزاع، وكلّ التراجيديا بالنتيجة، ناجمة حصريًا عن صدام العقل مع اللاعقلانيّ أو العقلانيّ غير الملائم - العناصر غير الناضجة وغير المتطوّرة في الحياة، سواء كانت فرديّة أم جماعيّة - وهذه الصدامات، من حيث المبدأ، قابلة للتجنّب، وهي مستحيلة الحصول لدى الكائنات العقلانيّة كليًا؛ أخيرًا، عندما يصبح جميع البشر عقلانيّين، سيُطيعون القوانين العقلانيّة لطبائعهم، التي

= وبعيدًا عن التضمينات الغائية، لا تبدو هذه الصياغة - للوهلة الأولى - شديدة الاختلاف عن الليبراليّة الأرثوذكسيّة. وعلى أي حال، فإنّ النقطة الجوهريّة هي كيفيّة تحديد المنهج من أجل «التحديد والضمانة الدقيقة لتقييدات» الحريّة الفرديّة. ويرغب معظم الليبراليّين الحديثين، في أكثر لحظاتهم تناغمًا، بوضع يمكن فيه لأكبر عدد ممكن من الأفراد إدراك أكبر قدر ممكن من غاياتهم، من دون تقدير قيمة هذه الغايات بذاتها، مع الأخذ في الاعتبار إمكانيّة إحباط مقاصد الآخرين. إنّهم يتمنّون أن يتمّ رسم الحدود بين الأفراد أو الجماعات حصريًّا عبر رأي يمنع التعارضات بين المقاصد البشريّة، التي ينبغي اعتبارها جميعًا بالقدر ذاته من الأهميّة، وغايات غير قابلة للنقد بحدّ ذاتها. ولم يعتبر كانط والعقلانيّون من هذا النوع بأنّ جميع الغايات متساوية في القيمة. بالنسبة إليهم، يتم تحديد تقييدات الحريّة عبر تطبيق قواعد «العقل»، الذي يكون أكبر من مجرّد مجموع القواعد بذاتها، وإنّه ملَكة تخلق أو تكشف عن مقصد يكون متماثلًا في، ومن أجل، جميع البشر. وباسم العقل يمكن إدانة أيّ شيء لا عقلانيّ، بحيث تكون الأهداف الشخصية المتنوّعة التي تقوم تخيّلاتها وخصوصيّاتها الفرديّة بدفع البشر إلى السعي إليها -على سبيل المثال، الأنماط الجماليّة واللاعقلانيّة الأخرى من تحقيق الذات- تكون، نظريًا على الأقل، مقموعة بقسوة لإفساح المجال أمام متطلّبات العقل. ويتمّ تحديد سلطة العقل والواجبات التي يلقيها على كاهل البشر عبر الحريّة الفرديّة، بافتراض أنّ الغايات العقلانيّة فحسب هي التي يمكن أن تكون المواضيع «الفعليّة» للطبيعة «الفعليّة» لإنسان «حر».

ولم أتمكّن، بصراحة، من فهم ما تعنيه مفردة «عقل» في هذا السياق؛ ولا أودّ هنا سوى الاقتصار على الإشارة إلى أنّ الافتراضات البديهيّة لهذه السيكولوجيا الفلسفيّة ليست متوافقة مع الإمبريقيّة: أي، مع أيّ عقيدة مؤسَّسة على المعرفة الناتجة عن اختبار ماهيّة البشر وغاياتهم.

تكون واحدة ومتماثلة في دواخلهم جميعًا، ليصبحوا بالتالي مطيعين للقانون بشكل كامل وأحرارًا بشكل كامل في آن. هل يمكن أن يكون سقراط ومؤسّسو التراث الغربيّ المركزيّ في الأخلاق والسياسة الذين تبعوه مخطئين، لأكثر من ألفيّتَين، وأنّ الفضيلة ليست المعرفة، وأنّ الحريّة ليست متطابقة مع أيٍّ منهما؟ وأنّه، وبرغم حقيقة أنها تحكم حيوات بشر أكثر من أيّ وقت سابق من التاريخ المديد، لم تكن أيّ من الافتراضات الأساسيّة بشأن هذا الرأي الشهير قابلة للإثبات، أو، ربما، صحيحة؟

VI

البحث عن مكانة

ثمة أيضًا مقاربة أخرى مهمة تاريخيًا لهذا الموضوع، يمكن لها، عبر خلط الحريّة مع شقيقاتها: المساواة والأخوّة، أن تؤدّي إلى خلاصات لا ليبراليّة بشكل مشابه. ومنذ أن ظهرت القضيّة في نهاية القرن الثامن عشر، طُرحت المسألة المتعلّقة بمعنى كلمة «فرد» باستمرار، وبتأثير متزايد. وطالما أنا أعيش في مجتمع، كلّ ما أفعله سيؤثّر حتميًّا، ويتأثّر، بما يفعله الآخرون. حتّى الجهد الكبير لِمِلْ في تحديد الفارق بين مجالَيْ الحياة الخصوصيّة والاجتماعيّة يتشظّى عند تقييمه. وعمليًّا، أشار جميع نقّاد مِلْ إلى أنّ كلّ شيء أقوم به ستكون له نتائج ستتسبّب بالأذى لبشر آخرين. وعلاوة على ذلك، أنا كائن اجتماعيّ بمعنى أشدّ عمقًا من ذاك المتعلّق بالتفاعل مع الآخرين. ألا أكون كما أنا، بدرجةٍ ما، بفضل ما يعتقد ويشعر الآخرون بشأني؟ حينما أسأل نفسي عمّن أكون، وأجيب: إنكليزيّ، صينيّ، تاجر، شخص بلا أهميّة، مليونير، مجرم محكوم – سأجد عبر التحليل بأنّ هذه السمات تستلزم أن أكون معرَّفًا بانتمائي إلى جماعة أو طبقة بعينها من قِبل أشخاص آخرين في مجتمعي، وبأنّ هذا التعريف جزء من معنى معظم الاصطلاحات التي تشير إلى بعض أهمّ سماتي الشخصيّة والدائمة. أنا لست عقلًا غير مجسَّد. ولا أنا روبنسون كروزو، وحيدًا على جزيرته. ولا يقتصر الأمر على أنّ حياتي الماديّة تعتمد على التفاعل مع بشر آخرين، أو أنّني

أكون على ما أنا عليه كنتيجة لقوى اجتماعيّة، بل إنّ بعض، وربما كلّ، أفكاري عن نفسي، بخاصة إحساسي بهويّتي الأخلاقيّة والاجتماعيّة، لا يمكن تمييزها إلا وفقًا للشبكة الاجتماعيّة التي أكون (يجب عدم المبالغة بالمجاز) عنصرًا فيها.

ويعود نقص الحريّة الذي يتذمّر بشأنه الأفراد أو الجماعات، بهذه الدرجة أو تلك، إلى نقص التمييز الملائم. قد لا أسعى إلى ما قد يتمنّى مِلَ منّي أن أسعى إليه، بخاصة الأمان من الإكراه، والاعتقال الاعتباطي، والاستبداد، والحرمان من فرص محدَّدة للفعل، من مَجال أكون فيه غير مسؤول قانونيًا عن تحرّكاتي أمام أحد. وبشكل مماثل، قد لا أسعى إلى خطّة عقلانيّة للحياة الاجتماعيّة، أو الكمال الذاتيّ لحكمة موضوعيّة. وإنّ ما قد أسعى لتجنّبه هو، ببساطة، أن يتمّ تجاهلي، أو إخضاعي للوصاية، أو احتقاري، أو الاستهانة بي بشدّة - باختصار، ألّا تتمّ معاملتي كفرد، بحيث لا يتمّ تمييز تفرّدي على نحو ملائم، أو تصنيفي بكوني عضوًا في مزيج عديم السّمات، أو وحدة إحصائيّة من دون تمييز، بخاصة السمات والمقاصد البشريّة التي تخصّني. هذا هو التحقير الذي أقاومه - أنا لا أسعى إلى المساواة في الحقوق القانونيّة، أو حريّة أن أفعل ما يحلو لي (برغم أنّني قد أرغب بهذه أيضًا)، بل إلى وضع يمكن لي أن أشعر فيه بأنني، لأنّني أُعتبَر، فاعلًا مسؤولًا، يتمّ أخذ إرادته في الاعتبار لأنني منسوب إليها، حتى لو تمّت مهاجمتي ومحاكَمتي لأنني ما أنا عليه أو لاختياري ما أقوم به.

هذا هو التّوق للمكانة والاعتراف: «الأقل شأنًا ممَّن في إنكلترا يمتلك حياةً ليعيشها مثل الأرفع شأنًا»[1]. أتوق لأن يتم فهمي والاعتراف بي، حتى لو كان هذا يعني أن أكون غير ذي شعبيّة ولا محبوبًا. وإنّ الأشخاص الوحيدين الذين بإمكانهم تمييزي، وبالتالي إعطائي معنى أن أكون شخصًا ذا أهميّة، هم أعضاء المجتمع الذي أشعر تاريخيًا، واجتماعياً، واقتصاديًا، وربما أخلاقيًا، بالانتماء إليه[2]. إنّ ذاتي الفرديّة

---

(1) Thomas Rainborow, Speaking at Putney in 1647: p. 301 in *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, ed. C. H. Firth, vol. 1 ([London], 1891).

(2) إنّ لهذا الأمر شبهًا واضحًا مع عقيدة كانط بشأن الحريّة الإنسانيّة؛ ولكنّه نسخة مجتمعيّة وإمبريقيّة منها، ولذا يبدو معاكسها تقريبًا. لا يحتاج الإنسان الحر عند كانط إلى اعتراف =

ليست شيئًا يمكن اقتلاعه من علاقتي مع الآخرين، أو من سماتي الخاصّة التي تتكوّن ضمن موقفهم تجاهي. وبالنتيجة، حينما أطالب بأن أتحرّر من وضع التبعيّة السياسيّة أو الاجتماعيّة، مثلًا، فإنّ ما أطالب به هو تغيّر في الموقف تجاهي من أولئك الذين تسهم آراؤهم ويُسهم سلوكهم في تحديد صورتي عن نفسي.

وإنّ ما هو صحيح بشأن الفرد صحيح بشأن الجماعات أيضًا، الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والدينيّة، أي، بشأن البشر الواعين للحاجات والمقاصد التي يمتلكونها كأعضاء في تلك الجماعات. وما تطالب به الطبقات أو القوميّات المضطّهَدة، كقاعدة، ليس مجرد الحريّة الفعليّة لأفعال أعضائها، أو، قبل أيّ شيء، مساواة في الفرص الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة، أو قدرًا أقل من التنازل عن موقعها في دولة عضويّة متوافَق عليها أوجدها مشرّع عقلانيّ. إنّ ما تريده، بهذه الدرجة أو تلك، هو -ببساطة- الاعتراف بها (طبقتها أو أمّتها، لونها أو عِرقها) كمصدر مستقل للنشاط البشريّ، وككيان ذي إرادة خاصّة به، يريد التصرّف بالتوافق معها (سواء كانت جيّدة أم شرعيّة، أم لا)، لا أن يتمّ حكمها، وتعليمها، وقيادتها، بصرف النّظر عن الخفّة التي يتمّ بها هذا الأمر، باعتبارها ليست بشريّة بشكل كامل، وبالتالي ليست حرّة بشكل كامل.

وهذا يعطي شيئًا أكبر من مجرّد معنى عقلانيّ لملاحظة كانط بأنّ الإدارة الأبويّة هي «أكبر استبداد يمكن تخيّله»[1]. إنّ الإدارة الأبويّة استبداديّة، لا لكونها أكثر اضطهادًا

= عموميّ بحريّته الداخليّة. ولو تمّت معاملته كوسيلة إلى غاية خارجيّة ما، سيكون هذا خطأ يقع على عاتق مستغلّيه، ولكن مكانته «النومنيّة» ستبقى من دون مسّ، وسيكون حرًّا بشكل كامل، وإنسانًا بشكل كامل، بصرف النظر عن طريقة معاملته. وإنّ الحاجة التي نتحدّث عنها هنا مرتبطة كليًّا بالعلاقة التي تكون بيني وبين الآخرين؛ أنا لا شيء إن لم يتمّ الاعتراف بي. ولا يمكنني تجاهل موقف الآخرين بترفّع بايرونيّ [نسبة إلى الشاعر لورد بايرون]، وأنا واعٍ تمامًا لقيمتي وكفاءتي الجوهريّة، أو أن أهرب إلى حياتي الداخليّة، إذ إنّني أكون في نظرتيّ لنفسي كما يراني الآخرون. أعرّف نفسي عبر وجهة نظر الوسط المحيط: أشعر بأنّني شخص ذو أهميّة أو شخص بلا أهميّة وفقًا لموقعي ووظيفتي في الكيان الكليّ الاجتماعيّ؛ هذا هو الوضع الأكثر «خضوعًا» الذي يمكن تخيّله.

(1) *Critique of Practical Reason*, vol. 8, p. 290, line 27, and p. 291, line 3.

من الاستبداد العاري اللامتنوّر، ولا لمجرّد أنّها تتجاهل السبب الترانسندنتاليّ الكامن فيّ، بل لأنها إهانة لإدراكي عن نفسي ككائن بشريّ، مقدّر عليّ عيش حياتي بالتوافق مع مقاصدي (التي لا تكون عقلانيّة أو خيّرة بالضرورة)، وقبل أيّ شيء، تستلزم أن يتمّ رؤيتها كما هي عليه من الآخرين. إذ إنْ لم يتم تمييزي بهذا الشكل، قد أُخفق في تمييز –وقد أشكّك– ادّعائي الخاص بكوني كائنًا بشريًا مستقلًا بشكل كامل. إذ إنّ ما أنا عليه يكون، بدرجةٍ كبيرة، محدّدًا بما أشعر به وأعتقده؛ وإنّ ما أشعر به وأعتقده يتحدّد بالشعور والفكر السّائدين في المجتمع الذي أنتمي إليه، الذي، بحسب بيرك، لا أشكّل فيه ذرة معزولة، بل مكوّنًا (فيما لو استخدمت مجازًا خطرًا ولكن جوهريًا) في نموذج اجتماعيّ. قد أشعر بأنّني غير حر بمعنى عدم تمييزي ككائن بشريّ فرد محكوم ذاتيًا؛ ولكنّني قد أشعر بذلك أيضًا كعضو في جماعة غير معترف بها أو غير محترمة بشكل ملائم: إذًا سأتمنّى تحرّر طبقتي، أو جماعتي، أو أمّتي، أو عِرقي، أو وظيفتي بأسرها. وأتوق إلى هذا بقدر كبير إلى حدّ أنني، في توقي المحموم إلى المكانة، قد أفضّل أن يتمّ التنمّر عليّ وحكمي بشكل سيّئ من عضو ما من عِرقي أو طبقتي الاجتماعيّة، بما أنا عليه برغم ذلك، معترَفًا بي كإنسان وكمنافس –أي، كندّ– على أن تتمّ معاملتي بشكل جيّد ومتسامح من شخص من جماعة أرقى أو أبعد، شخص لا يعترف بي كما أتمنّى أن أشعر بأنّني عليه حقًا.

هذا هو جوهر الدعوة العظيمة للاعتراف للأفراد والجماعات على حد سواء، وفي أيامنا، للمهن والطبقات، والأمم والأعراق. وبرغم أنّني قد لا أحصل على الحريّة «السلبيّة» بأيدي أعضاء مجتمعي، فإنّهم يبقون – برغم هذا – أعضاء في جماعتي؛ هم يفهمونني، كما أفهمهم؛ وإنّ هذا الفهم يخلق داخلي الشعور بكوني شخصًا ذا أهميّة في العالم. إنّها هذه الرغبة للاعتراف المتبادل هي التي ستدفع الديمقراطيّات الأكثر تسلّطيّة كي تكون، أحيانًا، مفضّلة بشكلٍ واعٍ من أعضائها مقارنة بالأوليغارشيّات الأكثر تنوّرًا، أو ستتسبّب أحيانًا بأن يعمد أحد أعضاء دولة آسيويّة أو أفريقيّة متحرّرة حديثًا إلى التذمّر بشكل أقل اليوم، حينما تتمّ معاملته بوقاحة من أعضاء من عرقه أو أمّته، أكثر مما سيكون عليه الحال حينما يُحكَم من حاكم حريص، منصف، لطيف، حسن النيّة، من الخارج. وما لم يتمّ استيعاب هذه الظاهرة، فإنّ

غايات وسلوك الشعوب بأسرها التي، بحسب كلمات مِلْ، تعاني الحرمان من حقوق الإنسان الأساسيّة، والتي، بكلّ مظاهر الصدق، تتحدّث عن التمتّع بحريّة أكبر مقارنةً بما كانت عليه حينما كانت تمتلك معيارًا أكثر اتّساعًا لهذه الحقوق، ستصبح مفارقةً غير قابلة للفهم.

ومع ذلك، ليست الحريّة الفرديّة، سواء كانت بمعناها «السلبيّ» أو «الإيجابيّ»، هي التي تجعل هذه الرغبة بالمكانة والاعتراف قابلة للتمييز بشكل أسهل. بل إنه شيء لا يقلّ في مقدار ضرورته الكبيرة أو مدى شغف النضال من أجله من البشر - إنّه شيء قريب من الحرية، من دون أن يكون الحريّة بذاتها؛ وبرغم أنّه يستلزم الحريّة السلبيّة للجماعة بأسرها، لكنّه شيء مرتبط بشكل أكبر بالتضامن، والأخوّة، والفهم المتبادل، والحاجة إلى الاتّفاق على اشتراطات متساوية، وكلّ هذه تسمّى أحيانًا - ولكن بشكلٍ مضلِّل - حريّةً اجتماعيّة. إنّ الاصطلاحات الاجتماعيّة والسياسيّة ضبابيّة بالضرورة. وإنّ المحاولة لجعل مفردات السياسة شديدة الدقّة قد يجعلها عديمة الفائدة. ولكنّ التلطيف في الاستخدام بعيدًا عن الضرورة لا يشكّل خدمةً للحقيقة. إنّ جوهر فكرة الحريّة، بمعنييها «الإيجابيّ» و«السلبيّ» على حدّ سواء، هو إبعاد الأشياء أو الأشخاص -الآخرين الذين ينتهكون حرمة مجالي أو يسلّطون سلطتهم عليّ، أو الهواجس، والمخاوف، والعُصابات، والقوى اللاعقلانيّة- الدّخلاء والطغاة من هذا النمط أو ذاك. إنّ الرغبة بنيل الاعتراف هي رغبة بشيء مختلف: بالاتّحاد، والفهم المتقارب، ودمج المصالح، وحياة من التكافل المتبادل والتضحية المشتركة. وإنّ هذا الخلط فحسب بين الرغبة بالحريّة مع هذا التوق العميق والشامل للمكانة والفهم، المختلط كذلك بالرغبة بالتميّز عبر فكرة القيادة الذاتيّة الاجتماعيّة، حيث لم تعد الذّات المحتاجة للتحرّر هي الفرد بل «الكلّ الاجتماعيّ»، هو ما يجعل من الممكن للبشر، مع خضوعهم لسلطة الأوليغارشيّين أو الدكتاتوريّين، أنّ يدّعوا بأنّ هذا الأمر يحرّرهم بمعنى ما.

كُتب الكثير عن مغالطة اعتبار الجماعات الاجتماعيّة أشخاصًا أو ذواتًا بالمعنى الحرفيّ، التي تكون سيطرتها وضبطها لأعضائها ليست أكثر من الانضباط الذاتيّ، والتحكّم الطوعيّ بالذات الذي يترك الفاعل الفرد حرًا. ولكن حتى عند الاستناد

إلى الرأي «العضويّ»، هل سيكون من الطبيعيّ أو المفضّل أن نسمّي المطالبة بالاعتراف والمكانة مطالبةً بالحريّة بمعنى ثالث؟ صحيحٌ أنّ الجامعة التي يُطلَب منها منح الاعتراف يجب أن تمتلك، بحدّ ذاتها، مقدارًا ملائمًا من التحرّر «السلبيّ» - من سيطرة أيّ سلطة خارجيّة - وإلا فإنّ اعترافها لن يمنح المطالِب المكانة التي يسعى إليها. ولكن هل تصحّ تسمية النضال من أجل مكانة أعلى، وتمنّي الهروب من وضع أدنى، نضالًا من أجل الحريّة؟ هل من التحذلق إلحاق هذه المفردة بالمعاني الأساسيّة التي تمّت مناقشتها، أو هل إنّنا، كما أعتقد، في خطر إذا اعتبرنا أيّ تحسّن في الوضع الاجتماعيّ المفضَّل من كائنٍ بشريّ بعينه زيادةً في حريّته، وألن يسهم هذا في جعل الاصطلاح شديد الضبابيّة والاتّساع بحيث يصبح غير ذي فائدة فعليًّا؟ ومع ذلك، ليس بإمكاننا أن نعمد، ببساطة، إلى تجاهل هذه الحالة باعتبارها مجرّد خلط لفكرة الحريّة مع فكرة المكانة، أو التضامن، أو الأخوّة، أو المساواة، أو نمطٍ ما من الدمج في ما بينها. إذ إنّ التوق إلى المكانة هو، في حالات بعينها، شديد القرب من رغبة المرء بأن يكون فاعلًا مستقلًّا.

وقد نرفض اعتبار هذا الهدف عنوانًا للحريّة؛ ومع ذلك، قد يبدو رأيًا ضحلًا افتراض أنّ مقاييس التمثيل بين الأفراد والجماعات، أو المجازات العضويّة، أو معانٍ متعدّدة من مفردة «حريّة» هي مجرّد مغالطات، تبعًا إلى إما ادّعاءات تشابه بين الكيانات في المواضع التي تكون فيها غير متشابهة، أو إلى مجرّد خلطٍ دلاليّ. وإنّ ما هو مطلوب من أولئك المستعدّين لمقايضة حريّة الفعل الفرديّ الخاصة بهم أو بآخرين مقابل مكانةٍ لجماعتهم، ومكانتهم ضمن الجماعة، ليس مجرّد تخلٍّ عن الحريّة لصالح الأمان، أو موقعٍ مضمون ما في تسلسليّة هرميّة متناغمة يعرف جميع البشر والطبقات مواقعهم فيها، ويكونون مستعدّين لاستبدال الامتياز المؤلم للاختيار - «عبء الحريّة» - بالسلام والراحة والتغافل النسبيّ لبنية تسلّطيةٍ أو توتاليتاريّة. وليس ثمة شكّ بوجود مثل هؤلاء البشر وتلك الرغبات، ولا شكّ بأنّ مثل هذا التخلّي عن الحريّة الفرديّة قد يحدث، وفعليًّا، سبق أن حدث غالبًا. ولكنّه سوء فهم كبير لمزاج زمننا افتراض أنّ هذا الأمر هو ما يجعل القوميّة أو الماركسيّة عنصر جذب للأمم التي حكمها أسياد أغراب، أو للطبقات التي كانت حياتها مُدارَةً

من طبقات أخرى في نظام نصف-إقطاعيّ، أو منظومة تسلسليّة هرميّة أخرى. وإنّ ما يسعون إليه أكثر شبهًا بما كان مِل يسمّيه «تأكيد الذات الوثنيّ»[1] ولكن في صيغة مجتمعيّة جمعيّة. وحقيقةً، إنّ كثيرًا مما قاله عن أفكاره بشأن الحريّة التوّاقة - القيِّمة التي يكرّسها على الوضوح وعدم التماثل، وعلى تأكيد القِيَم الخاصة بالفرد في وجه الرأي السائد، وعلى الشخصيّات القويّة والمعتمدة على الذات المتحرّرة من الأفكار الأساسيّة للمشرّعين ومرشدي المجتمع- ذو صلة قليلة بمفهومه عن الحريّة كعدم- تدخّل، ولكن ذو صلة كبيرة برغبة البشر بألّا تُكرَّس شخصيّاتهم استنادًا إلى قيمة ضئيلة الشأن، يُفترَض بأنّها غير قادرة على السلوك الاستقلاليّ، الأصليّ و«الأصيل»، حتى لو كان سيتمّ الرد على سلوك كهذا بالخزي، أو القيود الاجتماعيّة، أو التشريع الكبتيّ.

وإنّ هذه الرغبة بتأكيد «شخصيّة» طبقتي، أو جماعتي، أو أمّتي، مرتبطة بالإجابة على سؤال «ما الذي سيكون عليه مجال السُّلطة؟» (إذ يجب على الجماعة ألا يتمّ التدخّل فيها من أيّ أسياد خارجيّين)، وبشكل أكثر قربًا مع الإجابة على سؤال «مَنْ سيحكمنا؟» في آن - يحكم بشكل جيّد أو سيِّئ، بحريّة أو بقمع، بل قبل أيّ شيء «مَنْ؟». وإنّ إجابات مثل «ممثّلون منتخَبون عبر الاختيار الهانئ لي وللآخرين»، أو «كلّنا مجتمعون في اجتماعات دوريّة»، أو «الأفضل»، أو «الأكثر حكمة»، أو «الأمّة متجسِّدة في هؤلاء الأشخاص أو هذه المؤسسة أو تلك»، أو «القائد الإلهي» هي إجابات مستقلّة منطقيًّا، وأحيانًا سياسيًا اجتماعيًّا كذلك، عن مدى الحريّة «السلبيّة» التي أطالب بها لنشاطاتي أو نشاطات جماعتي. وشريطة أن تكون الإجابة عن سؤال «مَنْ سيحكمني؟» هي شخص أو شيء يمكن أن أعتبره «ملكي»، كشيء ينتمي إليّ، أو إلى ما أنتمي إليه، يمكنني، عبر استخدام مفردات تعكس الأخوّة والتضامن، علاوة على جزء من دلالة المعنى «الإيجابيّ» لمفردة «الحريّة» (التي تكون عصيّة التحديد بشكل أكثر دقّة)، توصيفها بكونها صيغة هجينة من الحريّة؛ بشتى الأحوال كغاية مثلى قد تكون سائدة أكثر من غيرها في العالم اليوم، ومع ذلك لا يبدو بأنّ ثمة اصطلاحًا

---

(1) *On Liberty*, op. cit., p. 226.

موجودًا لتوصيفها بدقّة. وإنّ أولئك الذين يشترونها على حساب حريّتهم المِلّيّة [نسبة إلى مِلْ] «السلبيّة» سيدّعون حتمًا بأنّهم «متحرّرون» بفعل هذه الوسيلة، بهذا المعنى المرتبك، ولكن المحسوس بشكل حاد. و«مَنْ تكون خدمته حريّةً كاملة» يمكن له بهذه الطريقة أن يتَعَلْمَن، ويمكن أن يتم استبدال الدولة، أو الأمّة، أو العرق، أو هيئة ما، أو دكتاتور، أو عائلتي أو محيطي، أو نفسي، بالذات الإلهيّة، من دون أن يتسبّب هذا الأمر بجعل مفردة «الحريّة» عديمة المعنى بشكل كليّ[1].

وليس ثمة شك بأنّ كلّ تأويل لمفردة «حريّة»، بصرف النظر عن مدى غرابته، يجب أن يتضمّن حدًّا أدنى من ما أطلقت عليها اسم حريّة «سلبيّة». لا بدّ من أنّ ثمّة مجالًا لا أُصاب بالخيبة فيه. ليس ثمّة مجتمع يقمع، حرفيًّا، جميع حريّات أعضائه؛ فالكائن الذي يتمّ منعه من الآخرين من فعل أيّ شيء يخصّه على الإطلاق ليس فاعلًا أخلاقيًّا أبدًا، ولا يمكن اعتباره قانونيًا أو أخلاقيًا كائنًا بشريًا، حتّى لو شعر فيزيولوجيًا أو بيولوجيًا، أو حتّى سيكولوجيًا، بالاندفاع إلى تصنيفه كإنسان. ولكنّ آباء الليبراليّة - مِلْ وكونستان - يرغبون بشيء أكثر من هذا الحدّ الأدنى: إنّهما يطالبان بحدّ أقصى من عدم التدخّل المتوافق مع حدّ أدنى من متطلّبات الحياة الاجتماعيّة. ولا يبدو محتمَلًا أنّ هذه المطالبة القصوى للحريّة قد طُرحت إلّا من أحد في ما عدا أقليّة صغيرة من البشر شديدي التحضّر ووعي الذات. إنّ أكثريّة البشر كانوا، أغلب الأحيان، مُهيَّئين للتضحية بهذا الهدف مقابل أهداف أخرى: الأمان، المكانة، الرخاء، السلطة، الفضيلة، الثواب في العالم الآخر؛ أو العدالة، المساواة، الأخوّة، وقيم أخرى

---

(1) وينبغي تمييز هذه المجادلة عن المقاربة التقليديّة لبعض مريدي بيرك أو هيغل، الذين يقولون إنّه، وبما أنّني أكون على ما أنا عليه بفعل المجتمع أو التاريخ، فإنّ الهروب منهما مستحيل وإنّ محاولة ذلك لا عقلانيّة. وليس ثمة شك بأنّني عاجز عن الخروج من جلدي، أو التنفّس خارج مجالي الملائم؛ وإنّه مجرّد لغو القول إنّني أكون على ما أنا عليه، وعاجز عن الرغبة بأن أتحرّر من سماتي الأساسيّة، التي تكون بعضها اجتماعيّة. ولكنّ هذا لا يستتبع أنّ سماتي جوهريّة وغير قابلة للتحوّل، وبأنّني عاجز عن تغيير مكانتي ضمن «الشبكة الاجتماعيّة»، أو «الشبكة الكونيّة»، التي تحدّد طبيعتي؛ ولو كانت هذه هي الحال فعلًا، ليس ثمة معنى يمكن إعطاؤه لمفردات مثل «خَيار» أو «قرار» أو «نشاط». ولو كان ثمّة معنى لها، سيكون من غير الممكن إقصاء محاولات حماية نفسي بمواجهة السلطة، أو حتّى الهروب من «موقعي وواجباته»، باعتبارها لا عقلانيّة أو انتحاريّة بشكل أوتوماتيكيّ.

كثيرة تبدو متعارضة كليًا، أو جزئيًا، مع بلوغ الدرجة العظمى من الحريّة الفرديّة، ولا تحتاجها -بالتأكيد- كشرط مسبق لتحقّقها. لم تكن المطالبة بـ«مكان العيش»[1] لكلّ فرد هي المحفّزة للعصيانات وحروب التحرير التي كان البشر مستعدّين للموت من أجلها في الماضي، أو فعليًا، في الحاضر. إنّ الرجال الذين قاتلوا من أجل الحريّة كانوا قد قاتلوا كذلك من أجل أن يُحكَموا من أنفسهم أو عبر ممثّليهم - محكومين بقسوة إن لزم الأمر، مثل السبارطيّين، مع حريّة فرديّة ضئيلة، ولكن بطريقة تسمح لهم بالمشاركة، أو بشتى الأحوال بالاعتقاد بأنّهم يشاركون، في تشريع وإدارة حيواتهم الجمعيّة. وكان البشر الذين قاموا بالثورات يعنون، بهذا القدر أو ذاك، بأنّ الحريّة ليست أكثر من غزو القوّة والسلطة عبر ملّة بعينها من المؤمنين في عقيدة ما، أو عبر طبقة، أو جماعة اجتماعيّة من نمط آخر، قديمة أو جديدة. وكانت انتصاراتهم، بكل تأكيد، تُحبط أولئك الذين حلّوا محلّهم، أو عمدوا أحيانًا إلى اضطهاد، أو استعباد أو إبادة أعداد هائلة من البشر. ومع ذلك، فإنّ مثل هؤلاء الثوريّين أحسّوا بالحاجة لأن يحاججوا بأنّهم، ورغم هذا، يمثّلون جانب الحريّة، أو الحريّة «الفعليّة»، عبر ادّعاء الكونيّة في غاياتهم، بحيث يُفترَض أن تكون حتّى «الذّوات الفعليّة» لأولئك الذين قاوموهم مشمولة بالسعي إليها، برغم أنّهم أصرّوا على إضاعة الطريق إلى الهدف، أو الخطأ في الهدف بذاته بسبب عمى أخلاقيّ أو روحانيّ ما. وإنّ لكل هذا الأمر علاقة طفيفة بفكرة مِل عن الحريّة القائلة إنّها لا تكون مقيَّدة إلا عند تشكيلها خطرًا يؤدي إلى إيذاء الآخرين. وإنّ عدم الاعتراف بهذه الحقيقة السيكولوجيّة والسياسيّة (التي تكمن خلف الغموض الظاهريّ لاصطلاح «الحريّة») هو الذي ساهم، ربما، في إعماء بعض الليبراليّين المعاصرين عن العالم الذي يعيشون فيه. إنّ دعواهم واضحة، وأسبابهم منصفة. ولكنّهم لا يُتيحون مجالًا لتنوّع الحاجات البشريّة الأساسيّة. ولا حتّى للبراعة التي يمكن للبشر عبرها البرهنة، لإرضاء أنفسهم، بأنّ الطريق إلى غاية ما تُفضي إلى مُعاكسها أيضًا.

---

(1) اصطلاح (*Lebensraum*) يعني حرفيًا «مكان (أو فضاء) للعيش»، وقد انتشر بعد استخدامه من النازيّين بحيث يصبح هو «قانون الطبيعة» والغاية الفعليّة لهم عبر التوسّع العسكريّ، بهدف إيجاد مكان تقطن فيه شعوب الأعراق الأكثر رقيًا. (بالألمانيّة في الأصل).

VII

الحريّة والسيادة

كانت الثورة الفرنسيّة، ككلّ الثورات العظيمة، في صيغتها اليعقوبيّة على الأقل، مجرّد هيجان للرغبة في الحريّة «الإيجابيّة» للإدارة الذاتيّة الجمعيّة بالنّسبة إلى شريحة واسعة من الفرنسيّين الذين شعروا بالتحرّر كأمّة، حتى حينما كانت النتيجة، لكثير من الخيّرين فيهم، تقييدًا كبيرًا في الحريّات الفرديّة. وقد تحدّث روسّو بابتهاج عن حقيقة أنّ قوانين الحريّة قد تُثبت بأنّها أكثر صرامة من نير الاستبداد. إنّ الاستبداد خدمة لأسياد البشر. ولا يمكن للقانون أن يكون استبداديًّا. ولم يكن روسّو يعني بالحريّة عدم وجوب أن تكون الحريّة «السلبيّة» غير متدخَّلٍ فيها بقدر محدَّد، بل امتلاك الجميع، لا البعض فحسب، من الأعضاء كاملي الأهليّة في المجتمع لحصّة في السُّلطة العموميّة التي تستلزم أن تتدخّل في كلّ مظهر من مظاهر حياة كلّ مواطن. ولقد كانت تنبّوءات ليبراليّي النصف الأول من القرن التاسع عشر صحيحة بشأن أنّ بإمكان الحريّة في هذا المعنى «الإيجابيّ» أن تدمّر بسهولة كثيرًا من الحريّات «السلبيّة» التي كانوا يؤكّدون قدسيّتها. وقد أشاروا إلى أنّ بإمكان سيادة الشعب أن تدمّر سيادة الأفراد بسهولة. وفسّر مِل بصبر، وبإفحام، بأنّ حُكم الشعب لم يكن، في هذه الحالة، يعني الحريّة بالضرورة على الإطلاق. إذ إنّ أولئك الذين يحكمون ليسوا هم، بالضرورة، «الشعب» ذاته الذي يحكمونه، وبأنّ الإدارة الذاتيّة الديمقراطيّة ليست هي حُكم «كلّ فرد من قِبل نفسه»، بل هي، في أفضل الأحوال، [حُكم] «كلّ فرد من قِبل جميع من تبقّى»[1]. وتحدّث مِل ومريدوه عن «استبداد الأكثريّة» وعن استبداد «الرأي والشعور السائدَيْن»[2]، ولم يجدوا اختلافًا كبيرًا بين هذا [الاستبداد] وأيّ نمط آخر من الاستبداد ينتهك نشاطات البشر بعيدًا عن الحدود المقدّسة للحياة الخصوصيّة.

ولم يرَ أحد النزاع بين نمطَيْ الحريّة بشكل أفضل، أو عبّر عنه بوضوح أكبر، من

(1) *On Liberty*, op. cit., p. 219.

(2) Ibid., pp. 219-20.

بنيامين كونستان. إذ أشار إلى أنّ التحوّل عبر صعود ناجح لسلطة لا محدودة، تسمّى عادة السيادة، من مجموعة أيادٍ إلى مجموعة أخرى لا يزيد الحريّة، بل ينقل عبء العبوديّة فحسب. ولقد تساءل بعقلانيّة لمَ ينبغي على أيّ إنسان أن يكترث بعمق ما إذا كان سيتحطّم بفعل حُكم عموميّ أو ملكيّ، أو حتّى عبر مجموعة قوانين قمعيّة. ورأى أنّ المشكلة الأساسيّة لأولئك الراغبين بالحريّة الفرديّة «السلبيّة» لا تتعلّق بمَنْ يمسك بالسّلطة، بل مقدار السلطة الذي ينبغي وضعه في أيّ مجموعة أيادٍ. إذ إنّ السلطة اللامحدودة في قبضة أيّ شخص، كانت، كما اعتقد جازمًا، ستعمل عاجلًا أو آجلًا على تدمير شخص ما. وأكّد بأنّ البشر عادةً يحتجّون ضد هذه المجموعة أو تلك من الحكّام لكونهم قمعيّين، حينما يكمن المسبّب الفعليّ للقمع في جوهر حقيقة تراكم السُّلطة بحد ذاته، بصرف النظر عن ماهيّتها، بما أنّ الحريّة كانت مهدَّدة بجوهر وجود السلطة المطلقة بذاتها. «لا يجب على المرء شجب اليد»، كتب [كونستان]، «بل السلاح. إذ إنّ بعض الأوزان ثقيلةٌ جدًا على اليد البشريّة»[1]. قد تُسهم الديمقراطيّة في نزع سلاح حُكم أوليغارشيّ، أو فرد أو مجموعة أفراد ذوي امتياز، ولكن يبقى بإمكانها تحطيم الأفراد بالقدر ذاته من عدم الرحمة الذي يكون عند حاكم سابق. وإنّ الحق المتساوي للقمع - أو التدخّل - ليس مُعادلًا للحريّة. كما لا تقوم الموافقة الكونيّة على فقدان الحريّة بالحفاظ عليها، بطريقة إعجازيّة ما، لمجرّد كونها كونيّة أو موافقة. لو وافقتُ على أن يتم اضطهادي أو رضخت في وضعي بتجرّد أو تجاهل، هل سأكون مضطّهَدًا بدرجة أقل؟ ولو أدخلتُ نفسي في العبوديّة، هل سأكون عبدًا بدرجة أقل؟ ولو قمتُ بالانتحار، هل سأكون ميتًا بدرجة أقل لأنّني انتزعتُ حياتي بشكل حرّ؟ «إنّ الحُكم الشعبيّ مجرّد استبداد متفرّق، بينما الحُكم الملَكيّ طغيان أكثر مركزيّة»[2]. رأى كونستان في روسّو العدو الأخطر للحريّة الفرديّة، لأنه كان قد صرّح «عند منح نفسي للجميع، أنا لا أمنح نفسي لأحد»[3]. ولم يكن بإمكان كونستان إدراك لمَ، برغم أنّ السيّد هو «الجميع»، لا يُشترَط قمع أحد

---

(1) Constant, *Principes de politique*, op. cit., p. 312.

(2) Ibid., p. 316.

(3) *Social Contract*, op. cit., p. 361; cf. Constant, ibid., p. 313.

«أعضاء» في ذاته غير القابلة للانقسام، لو تمّ إقرار هذا الأمر. وبالطبع، قد أُفضّل أن أُحرم من حريّاتي من قِبل مجلس، أو عائلة، أو طبقة أُشكّل أقليّةً فيها. قد يمنحني هذا الفرصة يومًا ما لإقناع الآخرين بمنحي ما أشعر بأنني جدير به. ولكن أن يتمّ حرماني من حريّاتي على أيدي عائلتي أو أصدقائي أو مواطنيّ يعني الحرمان منها فعليًّا. وقد كان هوبز أكثر صراحة بشتى الأحوال: لم يدّع بأنّ السيادة لا تستعبد؛ بل برّر هذه العبوديّة، ولكنّه على الأقل لم يمتلك الصفاقة لتسميتها حريّة.

طوال القرن التاسع عشر أكّد المفكّرون الليبراليّون أنّه لو تضمّنت الحريّة قيدًا على سلطات أيّ إنسان لإرغامي على فعل ما لم أفعله، أو ما لم أكن أتمنّى فعله، إذًا، وبصرف النظر عن الغاية التي يتم إكراهي باسمها، لن أكون حرًا؛ وبأنّ عقيدة السيادة المطلقة كانت عقيدة استبداديّة بذاتها. ولو تمنّيت الحفاظ على حريّتي، لن يكون كافيًا القول إنّها لن تُنتهَك بالضرورة ما لم يقم شخص ما أو شيء ما – الحاكم المطلق، أو المجلس الشعبيّ، أو الملك في البرلمان، أو القضاة، أو مزيج ما من السلطات، أو القوانين بحد ذاتها (إذ قد تكون القوانين قمعيّة) – بإجازة انتهاكها. يجب أن أؤسّس مجتمعًا يجب أن تكون فيه حدود للحريّة لا ينبغي السماح لأيّ شخص بتخطّيها. وقد تُعطى أسماء أو سمات مختلفة للقواعد التي تحدِّد هذه الحدود: قد تُسمَّى حقوقًا طبيعيّة، أو كلمة الله، أو القانون الطبيعيّ، أو متطلّبات المنفعة، أو «المصالح الدائمة للإنسان»[1]؛ قد أؤمن بأنّها صحيحة بديهيًّا، أو قد أجعلها غاياتي المطلقة، أو غايات مجتمعي أو ثقافتي. وما ستشترك فيه هذه القواعد أو الوصايا هو أنّها مقبولة بشكل واسع، ومغروسة بعمق في الطبيعة الفعليّة للبشر في تطوّرهم عبر التاريخ، بحيث تصبح، الآن، جزءًا أساسيًّا مما نعنيه بالكائن البشريّ الطبيعيّ. وإنّ الإيمان الأصيل بعدم جواز انتهاك الحدّ الأدنى من الحريّة الفرديّة يستلزم مثل هذه الوقفة المطلقة. إذ إنّ من الواضح أنّها لا تشكّل مصدر أمل كبير بالنسبة إلى حكم الأكثريّات؛ فالديمقراطيّة بذاتها ليست ملتزمة منطقيًّا بها، وكانت قد أخفقت تاريخيًّا في حمايتها، بينما بقيت مخلصة لمبادئها الخاصة. وقد أظهرت الملاحظة أنّ حكومات قليلة

(1) *On Liberty*, op. cit., p. 224.

لاقت صعوبة شديدة في جعل رعاياها يولّدون أي إرادة ترغب بها الحكومة. وإنّ انتصار الطغيان يعني إرغام العبيد على التصريح بأنّهم أحرار. وقد لا يحتاج الأمر إلى قوّة؛ إذ قد يصرّح العبيد بحريّتهم بإخلاص: ولكنّهم عبيد بالرغم من ذلك. ولعلّ القيمة الأساسيّة لليبراليّي الحقوق - «الإيجابيّة» - السياسيّة، والمشاركة في الحُكم، هي وسيلة لحماية ما يعتبرون أنّها قيمة مطلقة، تحديدًا الحريّة - «السلبيّة» - الفرديّة.

ولكن لو كان بإمكان الديمقراطيّات، من دون أن تفقد صفتها الديمقراطيّة، أن تقمع الحريّة، على الأقل كما استخدم الليبراليّون الكلمة، ما الذي سيجعل المجتمع حرًّا حقيقةً؟ بالنسبة إلى كونستان، ومِلْ، وتوكفيل، والتراث الليبراليّ الذي ينتمون إليه، لا يكون المجتمع حرًّا إلا حين يُحكَم بأيّ حال من الأحوال بمبدأين متداخلين: الأول، لا سلطة، بل حقوق فحسب، يمكن اعتبارها مطلقة، بحيث يمتلك كلّ البشر، بصرف النظر عن السلطة التي تحكمهم، حقًّا مطلقًا برفض أن تتم معاملتهم بشكل لا إنسانيّ؛ والثاني، ثمة حدود، ليست مرسومة على نحو مصطنع، ينبغي أن يكون البشر ضمنها غير قابلين للانتهاك، ويتم تعريف هذه الحدود وفقًا لقواعد تقبل بشكل مديد وواسع بأنّ مراعاتها دخلت في جوهر إدراك معنى أن تكون كائنًا بشريًا، وكذلك، بالتالي، معنى أن نتصرف بشكل لا إنسانيّ أو مجنون؛ قواعد سيكون من العبث القول، مثلًا، إنّ من الممكن إبطالها عبر إجراء رسميّ ما من قِبل محكمة أو هيئة سياديّة. وحينما أتحدث عن إنسان كونه طبيعيًا، فإنّ جزءًا مما أعنيه هو كونه لا يستطيع خرق هذه القواعد بسهولة، من دون إحساس ما بالنفور. إنّ مثل هذه القواعد هي التي تُخرَق حينما يتم الإعلان أنّ إنسانًا ما مذنب بلا محاكمة، أو معاقبته وفقًا لقانون ذي مفعول رجعيّ؛ حينما يقوم الأطفال باتهام أهلهم، والأصدقاء بخيانة أحدهم الآخر، والجنود باستخدام مناهج همجيّة؛ حينما يتم تعذيب البشر وقتلهم، أو التضحية بالأقليّات لأنها أزعجت أكثريّة أو مستبدًّا. ستتسبّب مثل هذه الأفعال، حتى لو تمّ جعلها قانونيّة بفعل السيادة، بالرعب حتى في هذه الأيام، وينبع هذا من الاعتراف بالصلاحيّة الأخلاقيّة - بصرف النظر عن القوانين - لحواجز مطلقة بعينها أمام فرض إرادة شخص ما على شخص آخر. ويتم قياس حريّة مجتمع، أو طبقة، أو جماعة، بهذا المعنى، عبر قوة هذه الحواجز، وعدد وأهميّة الطرق التي تتركها

مفتوحة أمام أعضائها – إن لم يكن لجميعهم، فلعدد كبير منهم بشتى الأحوال[1].

ويقع هذا في القطب المعاكس تقريبًا لمقاصد أولئك الذين يؤمنون بالحريّة بمعناها – الخاص بالإدارة الذاتيّة – «الإيجابيّ». إذ إنّ الطرف الأول يرغب بكبح السلطة بذاتها. بينما يريدها الطرف الثاني في متناول يديه. وتلك قضيّة أساسيّة. إذ إنّ هذين ليسا تأولين مختلفين لمفهوم واحد، بل موقفان متباينان بشدة وغير قابلين للمصالحة بشأن غايات الحياة. وإنّ من الجيّد تمييز هذا الأمر، حتى لو كان من الضروريّ غالبًا – في الممارسة – عقد تسوية بينهما. ولا يمكن تحقيق هاتين المطالبَتين بشكل كامل في آن. ولكن سيكون ثمة نقص جوهريّ في الفهم الاجتماعيّ والأخلاقيّ إن لم يتم التمييز بأنّ التحقّق الذي تسعى إليه كلٌّ منهما هو قيمة مطلقة تمتلك، تاريخيًا وأخلاقيًا على حد سواء، حقًا متساويًا بأنّ تُصنَّف ضمن المصالح الأعمق للبشريّة.

VIII

الواحد والكثرة

ثمة معتقَد بعينه، أكثر من أيّ معتقد آخر، مسؤول عن التضحية بالأفراد على مذابح الغايات التاريخيّة الكبرى – العدالة أو التقدّم أو سعادة الأجيال القادمة، أو المهمّة المقدّسة أو تحرّر أمّة أو عِرق أو طبقة، أو حتّى الحريّة بحدّ ذاتها، التي تتطلّب التضحية بالأفراد لأجل حريّة المجتمع. هذا هو الإيمان القائل إنّ ثمة حلًّا أخيرًا، في الماضي أو في المستقبل، في الوحي الإلهيّ أو في عقل مفكّر فرد، في آراء التاريخ أو العلم، أو في القلب البسيط لرجل طيّب غير مُفسَد. ويستند هذا الإيمان القديم

(1) في بريطانيا العظمى تُخوَّل مثل هذه السلطة القانونيّة دستوريًا إلى السيادة المطلقة – الملك في البرلمان. وما يجعل هذا البلد حرًّا بشكل مقارن، بالتالي، هو حقيقة أنّ هذا الكيان كلّي السلطة نظريًا مقيَّد عبر العادة أو الرأي لئلا يتصرّف بهذا الشكل. ومن الواضح أنّ ما يهم هو ليس شكل هذه القيود على السلطة– سواء أكانت قانونيّة، أم أخلاقيّة، أم دستوريّة– بل فعاليّتها.

إلى الاعتقاد بأنّ جميع القِيَم الإيجابيّة التي آمن البشر بها يجب أن تكون، في نهاية المطاف، متوافقة، بل وربما تستلزم إحداها الأخرى. «تربط الطبيعة بين الحقيقة، والسعادة، والفضيلة، معًا عبر سلسلة لا فكاك منها»، قال أحد أعظم البشر الذين عاشوا، وتحدّثوا باصطلاحات مماثلة عن الحريّة، والمساواة، والعدالة[1].

ولكن هل هذا صحيح؟ إنّ من السائد اعتبار أنّ المساواة السياسيّة أو التنظيم الفعّال أو العدالة الاجتماعيّة غير متوافقة مع أكثر من نزر قليل من الحريّة الفرديّة، وبالتأكيد ليس مع السياسة الطليقة لعدم تدخّل الدولة؛ وبأنّ العدالة والرخاء، والولاءات العموميّة والخصوصيّة، ومطالبات العبقريّة وادّعاءات المجتمع يمكن أن تتصادم بعنف في ما بينها. وليس من البعيد عن هذا التعميم بأنّ ليس كلّ الأشياء الجيّدة متوافقة بالضرورة، وكذلك، وبشكل أقلّ، غايات البشريّة. ولكن في مكان ما، يُقال لنا، وبطريقة ما، يجب أن تكون ثمّة إمكانيّة لأن تتعايش كلّ هذه القِيَم معًا، إذ لو لم يحدث هذا، لن يشكّل الكون نظامًا كونيًّا ما، ولن يكون متناغمًا؛ وما لم يحدث هذا، ستكون نزاعات القِيَم عنصرًا جوهريًّا وأساسيًّا في الحياة البشريّة. وإنّ الاعتراف بأنّ تحقيق بعض مُثلنا قد يُسهم من حيث المبدأ في استحالة تحقّق مُثل أخرى يعني القول إنّ فكرة التحقّق البشريّ التام تناقضٌ جوهريّ، ووهم ميتافيزيقيّ. إذ بالنسبة إلى كلّ ميتافيزيقيّ عقلانيّ، من أفلاطون إلى آخر مريدي هيغل أو ماركس، إنّ هذا التجاهل لفكرة تناغم نهائيّ يتم فيه حلّ كل الألغاز، وتسوية كلّ التناقضات،

---

(1) يصرّح كوندورسيه، الذي تمّ اقتباس هذه الكلمات من كتابه الموجز، بأنّ واجب العلم الاجتماعيّ هو إظهار «ما الروابط التي وحّدت بها الطبيعة تقدّم التنوير بتقدّم الحريّة، والفضيلة، واحترام الحقوق الطبيعيّة للإنسان؛ كيف ينبغي لهذه الغايات المثلى، التي تكون جيّدة فعليًّا بحدّ ذاتها، والتي تكون منفصلة أغلب الأحيان عن بعضها بحيث يُعتقَد بأنّها غير متوافقة، أن تصبح، على العكس، غير منفصلة، حالما يصل التنوير إلى مرحلة محدّدة بالتزامن ضمن عدد كبير من الأمم». ويتابع القول إنّ «البشر لا يزالون محافظين على أخطاء طفولتهم، وبلدهم، وعصرهم، بعد فترة طويلة من تمييز جميع الحقائق الضروريّة لتدميرها [الأخطاء]». وثمة مفارقة كافية بأنّ إيمانه بالحاجة إلى، وإمكانية، توحيد كل الأشياء الجيّدة قد يكون بحد ذاته نمط الخطأ الذي قام هو بنفسه بتوصيفه بشكل أمثل.

Condorcet, *Esquisse*, loc. cit. pp. 9, 10.

قطعةٌ من الإمبريقيّة الفجّة، وتنازل أمام الوقائع الوحشيّة، وإفلاس مُفرط للعقل أمام الأشياء كما هي، وإخفاق في التفسير والتبرير، واختزال كلّ شيء إلى منظومة يرفضها «العقل» بسخط.

ولكن لو لم نتسلّح بضمانة بديهيّة للطرح القائل بوجود تناغم تام للقيم الفعليّة في مكان ما – ربما في مجال مثاليّ لا يمكن لنا، في حالتنا النهائيّة هذه، إدراك سماتها بشكل كبير – سنرتدّ إلى المصادر الاعتياديّة للملاحظة الإمبريقيّة والمعرفة البشريّة الاعتياديّة. ولن تعطينا هذه الأخيرة ضمانة للافتراض (أو حتى فهم ما الذي سيعنيه القول) بأنّ كلّ الأشياء الجيّدة، أو كلّ الأشياء السيّئة في تلك الحالة، قابلة للمصالحة في ما بينها. وأنّ العالم الذي نواجهه في التجربة الاعتياديّة هو عالم نواجه فيه خيارات بين غايات تكون مطلقة بالقدر ذاته، وادّعاءات تكون أيضاً مطلقة بالقدر ذاته، ولا بد من أنّ تحقُّق بعضها سيتضمّن حتميًّا التضحية بالأخرى. وحقيقةً، وباعتبار أنّ هذا هو وضعهم، يعمد البشر إلى وضع مثل هذه القيمة الهائلة قبل حريّة الاختيار؛ إذ لو كان ثمة ضمانة لديهم بأنّه، في حالة تامّة ما يمكن إدراكها من البشر على الأرض، لن يكون ثمة تنازع بين القِيَم التي يسعون إليها. ستتلاشى ضرورة ومشقّة الاختيار، و[ستتلاشى] معها الأهميّة الجوهريّة لحريّة الاختيار. وسيبدو كلّ منهج يقرّب تحقُّق مثل هذه الحالة النهائيّة مُبرَّرًا بالكامل، بصرف النظر عن مدى الحريّة الذي تمّ التضحية به من أجل التسريع بقدومها.

وليس لديّ أدنى شك بأنّ مثل هذا اليقين الدوغمائيّ هو الذي كان مسؤولًا عن الاعتقاد العميق، والساكن، والراسخ في عقول بعض أكثر الطغاة والمضطهِدين قسوة في التاريخ بأنّ ما فعلوه كان مُبرَّرًا كليًّا بسبب غايته. لا أقول إنّ الغاية المثلى للكمال الذاتيّ –سواء للأفراد أو الأمم أو الكنائس أو الطبقات– يجب أن تُدان بذاتها، أو أنّ اللغة التي استُخدامت في الدفاع كانت في كلّ الحالات نتيجةً لاستخدام مضطرب أو مخادع للكلمات، أو الانحراف الأخلاقيّ أو الفكريّ. وحقيقةً، حاولت إظهار أنّ فكرة الحريّة بمعناها «الإيجابيّ» هي التي تكون في قلب متطلّبات القيادة الذاتيّة القوميّة أو الاجتماعيّة التي تفعّل الحركات الشعبيّة المنصفة أخلاقيًّا والأكثر قوّة في زمننا، وبأنّ عدم تمييز هذا يعني إساءة فهم أكثر الوقائع والأفكار جوهريّةً في عصرنا.

ولكن يبدو لي بالقدر ذاته أنّ الاعتقاد بأنّ بالإمكان إيجاد صيغة مفردة ما من حيث المبدأ يتم عبرها التحقّق المتناغم لكلّ الغايات المتعدّدة للإنسان، أمر خاطئ بشكل واضح. ولو، كما أعتقد، كانت غايات الإنسان كثيرة، ولا تتناغم جميعها في ما بينها من حيث المبدأ، إذًا لن يمكن أبدًا إزالة إمكانيّة الصدام - والتراجيديا - من الحياة البشريّة بشكل كامل، سواء كان ذلك على المستوى الشخصيّ أم المجتمعيّ. إنّ ضرورة الاختيار بين الدعاوى المطلقة، إذًا، سمة حتميّة في الوضع البشريّ. ويعطي هذا الأمر قيمته للحريّة كما استوعبها أكتون - كغاية بحدّ ذاتها، وليس كضرورة موقّتة، تبرز من أفكارنا المضطربة، وحيواتنا اللاعقلانيّة والفوضويّة، وورطة قد يتمكّن علاج شامل من حلّها يومًا ما.

ولا أودّ القول إنّ الحريّة الفرديّة، حتى في المجتمعات الأكثر ليبراليّة، هي المعيار الأوحد، أو حتّى السائد، في الفعل الاجتماعيّ. إنّنا نُرغم الأطفال على التعلّم، ونمنع الإعدامات العلنيّة. وإنّ هذه الأمور كوابح للحريّة بكلّ تأكيد. ونعمد إلى تبريرها على أساس أنّ الجهل، أو التنشئة الهمجيّة، أو اللذائذ والإثارات القاسية أسوأ بالنسبة إلينا من كميّة التقييد الضروريّة لكبحها. ويعتمد هذا الحُكم، بدوره، على كيفيّة تمييزنا للخير والشر، أي، على قيمنا الأخلاقيّة، والدينيّة، والفكريّة، والاقتصاديّة، والجماليّة؛ والتي تكون، بدورها كذلك، مرتبطة بمفهومنا عن الإنسان، وعن المتطلّبات الأساسيّة لطبيعته. وبمعنى آخر، إنّ حلّنا لمثل هذه المشكلات مُؤسَّس على رؤيتنا، التي تقودنا بشكل واعٍ أو لا واعٍ، لما يكوّن الحياة البشريّة المحقّقة، عند معارضتها بطبائع مِلْ «المُعاقة والمقزّمة»، «المعوزة والمتزمّتة»[1]. وإنّ الاحتجاج على القوانين التي تُدير الرقابة أو الأخلاقيّات الشخصيّة باعتبارها انتهاكات مفرطة للحريّة الشخصيّة يفترض مسبقًا اعتقادًا بأنّ النشاطات التي تمنعها مثل هذه القوانين هي حاجات جوهريّة للبشر كبشر، في مجتمع جيّد (أو، فعليًّا، أيّ مجتمع). وإنّ الدفاع عن هذه القوانين يعني التأكيد على أنّ هذه الحاجات ليست جوهريّة، أو أنّ تحقيقها لا يمكن أن يتم من دون التضحية بقيم أخرى تُعتبر أعلى - تُرضي حاجات أعمق - من الحريّة الفرديّة،

(1) *On Liberty*, loc. cit., pp. 265-66.

محدَّدة وفقًا لمعيار ليس ذاتيًا فحسب، بل معيار تتمّ فيه المطالبة بمكانة موضوعيّة - إمبريقيّة أو بديهيّة.

ويجب تثمين قيمة حريّة إنسان أو شعب لاختيار أن يعيش كما يرغب مقابل ادّعاءات قِيَم أخرى كثيرة، قد تُعتبر العدالة، أو السعادة، أو الأمان، أو النظام العموميّ أكثر الأمثلة وضوحًا عنها. ولهذا السبب، لا ينبغي أن تكون لا محدودة. ويتمّ تذكيرنا بشكل محق من ر. هـ. تاوني بأنّ حريّة القويّ، سواء كانت قوّته فيزيائيّة أو اقتصاديّة، يجب تقييدها. وإنّ هذا المبدأ يطالب بالاحترام، لا كنتيجة لقاعدة بديهيّة ما، بينما احترام حريّة إنسان ما يستلزم منطقيًا احترام حريّة الآخرين مثله؛ بل، ببساطة، لأنّ احترام مبادئ العدالة، أو الشعور بالعار بسبب التفاوت الهائل في المعاملة، جوهريٌّ في البشر بالقدر ذاته الذي تكون عليه الرغبة بالحريّة لديهم. وإنّ عجزنا عن امتلاك كلّ شيء هو حقيقة ضروريّة، وليست طارئة. وإنّ مطالبة بيرك بالحاجة الدائمة للتعويض، والتسوية، والموازنة؛ ومطالبة مِلْ بـ«تجارب العيش» الجديدة[1] بإمكانيّتها الدائمة للخطأ - أي، المعرفة التي تكون مستحيلة الوصول إلى إجابات واضحة ويقينيّة لا في الممارسة فحسب، بل من حيث المبدأ كذلك، حتى في عالم مثاليّ من البشر الخيّرين والعقلانيّين كليًا ومن الأفكار الواضحة بشكل كليّ - قد تُصيب بالجنون أولئك الذين يسعون إلى حلول نهائيّة ونُظم مفردة وشاملة، ثمة ضمانة بأنّها أبديّة. وبالرغم من ذلك، إنّها خُلاصة لا يمكن تجنّبها من أولئك الذين، مع كانط، تعلّموا الحقيقة القائلة إنّه «من الضلع المُعْوَجّ للبشريّة لم ينتج أيّ شيء مستقيم»[2].

ثمّة حاجةٌ قليلة للتأكيد بأنّ حقيقة أنّ الأحَديّة، والإيمان بمعيار أوحد، برهنت دومًا على مصدر عميق لإرضاء العقل والعواطف على حدّ سواء. وسواء كان معيار الحُكم نابعًا من رؤية كمال مستقبليّ ما، كما في عقول فلاسفة عصر التنوير الفرنسيّ في القرن الثامن عشر وأخلافهم التكنوقراطيّين في زمننا، أو كان متجذّرًا في الماضي - «الأرض والأموات»[3] - كما أكّد التاريخانيّون الألمان أو الثيوقراطيّون الفرنسيّون، أو

(1) سيتمّ التحدّث عن هذا الأمر في المقالة التالية.

(2) *Critique of Practical Reason*, loc. cit.

(3) (*la terre et les morts*) عبارة للروائيّ والسياسيّ الفرنسيّ موريس باريس (1862-1923)، تؤكّد

المحافظون الجدد في البلدان الناطقة بالإنكليزيّة، فإنّ من المقدَّر له، شريطة أن يكون صلبًا بما فيه الكفاية، أن يواجه بعض التطوّر البشريّ غير المتوقَّع وغير المنظور، الذي لن يتلاءم معه؛ وسيتمّ استخدامه لتبرير الهمجيّات البديهيّة للبروكروستيّة[1]– تشريح المجتمعات البشريّة الفعليّة إلى نموذج راسخ بعينه يُمليه فهمنا اللامعصوم لماضٍ متخيَّل بشكل كبير أو مستقبل متخيَّل بشكل كليّ. وإنّ المحافظة على تصنيفاتنا أو مُثلنا المطلقة على حساب الحيوات البشريّة يتعارض بالقدر ذاته مع مبادئ العلم والتاريخ؛ إنّه موقف موجود بالقدر ذاته في جناحَيْ اليمين واليسار في زمننا، وإنّه غير قابل للتسوية مع المبادئ المقبولة من أولئك الذين يحترمون الوقائع.

وتبدو لي التعدّديّة، مع معيار الحريّة «السلبيّة» الذي تستلزمه، غاية مثلى أكثر صحّة وإنسانيّة من أهداف أولئك الذين يسعون في البنى التسلّطيّة شديدة التنظيم إلى غاية القيادة الذاتيّة «الإيجابيّة» عبر الطبقات، أو الشعوب، أو البشريّة بأسرها. إنّها أكثر صحّة لأنّها، على الأقل، ميّزت حقيقة أنّ الأهداف البشريّة كثيرة، ولا تكون جميعها متكافئة في ما بينها، بل تكون في تنافس دائم. وإنّ الافتراض بأنّ جميع القِيَم يمكن أن تُقيَّم وفقًا لمعيار واحد، بحيث يكون تمييز القيمة الأرقى مسألة خاصة بالمعاينة فحسب، يبدو لي أنّه يحرّف معرفتنا بأنّ البشر فاعلون أحرار، ويعيد عرض القرار الأخلاقيّ كعمليّة يمكن أن تفعّلها أداة تقييميّة، من حيث المبدأ. وإنّ القول إنّه في أطروحة جامعة مطلقة شاملة، ولكن يمكن تحقيقها، يكون الواجب مصلحة، أو الحريّة الفرديّة ديمقراطيّة صرفة أو دولة تسلّطيّة، فإنّ هذا يعني إسدال غطاء ميتافيزيقيّ على خداع الذات أو على النفاق القصديّ. وإنّها أكثر إنسانيّة لأنّها لا تحرم البشر (كما يفعل مؤسّسو الأنظمة)، باسم غاية بعيدة أو غير متماسكة، من كثير

صيغة غنائيّة من القوميّة. (بالفرنسيّة في الأصل).

(1) نسبة إلى بروكروستيس، وهو شخصيّة ميثولوجيّة، يقال إنه ابن بوسيدون، وكان يهاجم الناس ويضع أجسادهم على سرير حديديّ يجب أن تتوافق أجسادهم معه، بحيث يشدّ الأجساد الأقصر، ويقطع الأجساد الطويلة إلى أن تتوافق مع ذلك السرير. وأصبح استخدام الكلمة يدل على إخضاع مزايا أو سمات متعدّدة إلى معيار اعتباطيّ.

ممّا وجدوا بأنّه جوهريّ لحيواتهم ككائنات بشريّة ذاتيّة التبدّل بشكل غير متوقّع[1]. وفي نهاية المطاف، يعمد البشر إلى الاختيار بين القِيَم المطلقة؛ وهم يختارون وفق ما يتصرّفون لأنّ حياتهم وفكرهم محدَّدان بتصنيفات ومفاهيم أخلاقيّة جوهريّة تكون، في امتدادات زمانيّة ومكانيّة كبيرة بشتى الأحوال، وبصرف النظر عن أصولها المطلقة، جزءًا من وجودهم وفكرهم وإحساسهم بهوّيتهم؛ جزءًا من ما يجعلهم بشرًا.

قد تكون غاية الحريّة اختيار الغايات من دون ادّعاء صلاحيّة أبديّة لها، وتعدديّة القِيَم المرتبطة بهذا الأمر، هي مجرد الثمرة المتأخّرة لحضارتنا الرأسماليّة المتداعية: غاية مثلى لم تميّزها العصور القديمة والمجتمعات البدائيّة، وستأخذها الأجيال القادمة بعين الاعتبار بفضول، بل وبتعاطف، وباستيعاب قليل. قد يكون الأمر كذلك؛ ولكن لا يبدو لي في أنّ ثمة خلاصات متشكّكة ستتبع ذلك. إنّ المبادئ ليست أقلّ قدسيّة لأنّه لا يمكن ضمان مدّة صلاحيتها. وحقيقةً، إنّ جوهر الرغبة بضمان أن تكون قِيَمنا أبديّة وآمنة في فردوس موضوعيّ بعينه، ربما ليس سوى توق ليقينيّات الطفولة أو القِيَم المطلقة لماضينا البدائيّ. «إنّ إدراك الصلاحيّة النسبيّة لمعتقدات المرء»، قال كاتب محترم في زمننا، «وتأييدها بعناد، برغم ذلك، هو ما يميّز الإنسان المتحضّر عن الهمجيّ»[2]. ولعلّ المطالبة بأكثر من هذا حاجة ميتافيزيقيّة عميقة وغير قابلة للعلاج؛ ولكنّ السماح لحاجة كهذه بتحديد ممارسات المرء هو أحد أعراض اللانضج الأخلاقيّ والسياسيّ العميق بالقدر ذاته، والأكثر خطرًا.

(1) وفي هذا الأمر، يبدو لي أنّ بنثام قد تحدّث بشكل أمثل كذلك: «إنّ المصالح الفرديّة هي المصالح الفعليّة الوحيدة... هل يمكن استيعاب أنّ ثمة بشرًا شديدي العبث بحيث... يفضّلون الإنسان الذي لا يكون هو نفسه بالنّسبة له؛ وأن يشكّلوا مصدر عذاب للأحياء، بذريعة نشر السعادة لأولئك الذين لم يولدوا بعد، أو الذين لن يولدوا أبدًا؟» (*The Works of Jeremy Bentham*, op. cit., p. 321). إنّها إحدى المناسبات القليلة التي يتّفق فيها بيرك مع بنثام؛ إذ إنّ هذا المقطع يقع في قلب الرأي الإمبريقيّ للسياسة، في مقابل الرأي الميتافيزيقيّ.

(2) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (London, 1943), p. 243.

جون ستيوارت مِلْ وغايات الحياة

... الأهميّة، بالنسبة إلى الإنسان والمجتمع... لمنح حريّة كاملة للطبيعة البشريّة لتوسّع نفسها في اتجاهات لا معدودة ومتعارضة.

[ج. س. مِلْ، السيرة الذاتيّة(1)]

في عالم لم يتم فيه سحق حقوق الإنسان بعد، ولا يعمد البشر إلى اضطهاد بعضهم بعضًا بسبب ما يؤمنون به أو ما يكونون عليه، لم تكن قضيّة التسامح بحاجة للدفاع عنها. إنّنا على مسافة بعيدة عن هذا الوضع المرغوب مقارنةً ببعض أسلافنا الأكثر تحضّرًا، ولا نعمل، في هذه الحالة، للأسف، إلا وفقًا للتناغم الشديد للنموذج المشترك للتجربة الإنسانيّة. كانت الفترات والمجتمعات التي تشهد فيها الحريات المدنيّة احترامًا، وتسامحًا بشأن تنوّع الآراء والمعتقدات، قليلة جدًا ومتباعدة – واحات في صحراء التماثل البشريّ، واللاتسامح، والاضطهاد. ومن بين الواعظين الفكتوريّين الكبار، بدا أنّ كارلايل وماركس نبيّان أفضل من ماكاولي والويغيّين[2]،

---

(1) Chapter 7: vol. 1, p. 259, in *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson and others (Toronto/London, 1963-91).

الإشارات اللاحقة لكتابات مِل متبوعة بإشارة إلى هذه الطبعة بالمجلّد والصفحة بصيغة CW i 259، فيما عدا الإشارات إلى كتاب *On Liberty* المعروضة بإشارة إلى الفصل والصفحة في المجلد 18 (vol. 18) من هذه الطبعة، بصيغة: L 4/281.

(2) (الويغيّون) Whigs: حزب سياسيّ كانت له سطوة سياسيّة كبيرة في برلمانات إنكلترا واسكوتلندا، ومن ثم المملكة المتّحدة في الفترة الممتدّة بين أواخر القرن السابع عشر ومنتصف =

ولكنّهما لم يكونا أصدقاء أفضل للبشريّة بالضرورة؛ مشكّكَيْن، في أدنى الأحوال، بالمبادئ التي استند إليها التسامح. وكان بطلهم الأعظم، الرجل الذي صاغ هذه المبادئ بوضوح شديد وأسّس بذلك الليبراليّة الحديثة، هو، كما يعرف الجميع، مؤلّف مقالة عن الحريّة، جون ستيوارت مِل. وقد نُشر هذا الكتاب منذ مئة عام- هذا «الكتاب القصير العظيم»، كما سمّاه ر. دبليو. ليڤنغستون بإنصاف[1].

كان الموضوع حينئذ في واجهة النقاشات. وقد شهد عام 1859 وفاة البطلين المعروفين للحريّة الفرديّة في أوروبا، ماكاولي وتوكفيل. كما كان ذلك العام هو الذكرى المئويّة لولادة فريدريش شيلر، المعروف باعتباره الشاعر والشخصيّة الحرّة والمبدعة التي تقاتل ضد التحيّزات الكبرى. وكان الفرد يُعتبَر من قِبل البعض الضحيّة، فيما يعتبره آخرون صاعدًا إلى وضعه الأمثل، بالنّسبة إلى القوى الجديدة والمنتصرة للقوميّة و[الحقبة] الصناعيّة التي أعلت من شأن سلطة ومجد الجماهير البشريّة المنضبطة العظيمة التي كانت تحوّل العالم في المصانع أو ميادين المعارك أو الهيئات السياسيّة. وكان مأزق الفرد بمواجهة الدولة أو الأمّة أو المنظّمة الصناعيّة أو الجماعة الاجتماعيّة أو السياسيّة يتقدّم ليصبح مشكلة شخصيّة وعامّة حادّة. وفي العام ذاته صدر كتاب داروين، أصل الأنواع، الذي كان ربّما أكثر عملٍ علميٍّ تأثيرًا في ذلك القرن، إذ ساهم، في آن، في التسبّب بكثير من التدمير للتراكم القديم للدوغما والانحياز، كما تمّ استخدامه، عبر إساءة تطبيقه على علوم النفس والأخلاق والسياسة، لتبرير الإمبرياليّة العنيفة والتنافس الصريح. وبالتزامن مع توقيت صدوره تقريبًا ظهرت مقالة كتبها اقتصاديّ غير معروف تُقدّم عقيدةً سيكون لها تأثير حاسم على البشريّة. كان المؤلّف هو كارل ماركس، وكان الكتاب هو مساهمة في نقد الاقتصاد السياسيّ، الذي كان المدخل لما سيتضمّن التعبير الأوضح للتأويل الماديّ للتاريخ - وإنّ جوهر كلّ هذا يندرج تحت اسم الماركسيّة اليوم. ولكن الأثر الذي أصاب الفكر السياسيّ بفعل مقالة مِل كان أكثر مباشرة، وربما ليس أقل ديمومة. إذ

= القرن التاسع عشر. كانوا داعمين للملَكيّة الدستوريّة ورافضين للحكم الملَكيّ المطلق.

(1) Sir Richard Livingstone, *Tolerance in Theory and in Practice*, First Robert Waley Cohen Memorial Lecture [1954] (London, 1954), p. 8.

إنّه أبطل الصيغ الأولى بشأن حالة الفردانيّة والتسامح، من ملتون ولوك إلى مونتسكيو وڤولتير، كما بقي، برغم سيكولوجيّته قديمة الطراز وافتقاره لقوّة الحجّة المنطقيّة، التعبير الكلاسيكيّ عن حالة الحريّة الفرديّة. وقد قيل لنا أحيانًا إنّ سلوك إنسانٍ ما هو تعبير أكثر أصالة عن معتقداته من كلماته. وفي حالة مِلْ لم يكن ثمّة تعارض. إذ إنّ حياته جسّدت معتقداته. وكان تفانيه المخلص لقضيّة التسامح والعقل متفرّدًا حتّى ضمن الحيوات المكرَّسة للقرن التاسع عشر.

I

يعرف الجميع قصّة التعليم الاستثنائيّ لجون ستيوارت مِلْ. فقد كان والده، جيمس مِل، آخر الجدليّين العقلانيّين العظماء في القرن الثامن عشر، وبقي غير متأثّر كليًّا بالتيّارات الرومانتيكيّة لعصره الذي عاش فيه. ومثل أستاذه بنثام والماديّين الفلسفيّين الفرنسيّين، اعتبر الإنسانَ موضوعًا طبيعيًا واعتبر أنّ بإمكان دراسة منهجيّة للنوع البشريّ - المنفَّذة على خطوط مشابهة لتلك الخاصة بعلوم الحيوان أو النبات أو الفيزياء - وينبغي عليها أن تكون مؤسَّسة على أساسات إمبريقيّة صارمة. واعتبر بأنّه استوعب مبادئ العلم الجديد بشأن الإنسان، وكان شديد الاقتناع بأنّ أيّ إنسان تعلّم في ضوء هذا، الناشئ ككائن عقلانيّ من قِبل كائنات عقلانيّة، سيكون بالتالي محصَّنًا ضد الجهل والضعف، وهما المصدران الكبيران للاتعقّل في الفكر والفعل، والذي كان لوحده مسؤولًا عن بؤس ورذائل البشريّة. وقد أنشأ ابنه، جون ستيوارت، بمعزل عن الأطفال الآخرين - المتعلّمين بشكل أقل عقلانيّة؛ وقد كان أشقّاؤه وشقيقاته رفاقه الوحيدين فعليًّا. كان الولد يعرف اللغة اليونانيّة في سن الخامسة، وعلم الجبر واللغة اللاتينيّة في سن التاسعة. وقد أُخضِع لحمية فكريّة مركَّزة بعناية، هيّأها له والده، تجمع العلوم الطبيعيّة والآداب الكلاسيكيّة. لا دين، لا ميتافيزيقا، وقليل من الشعر - لا شيء ممّا اعتبره بنثام ركامًا للحماقة والخطأ البشريَّيْن - كان مسموحًا الوصول إليه. كانت الموسيقى مسموحة، ربّما لأنّه كان ثمة اعتقاد بأنّها لا تستطيع إساءة تمثيل العالم الفعليّ بسهولة، هي الفن الوحيد الذي كان بإمكانه إطلاق

العنان لنفسه فيه. وقد لاقت التجربة، بدرجة ما، نجاحًا هائلًا. كان جون مِل، مع بلوغه سن الثانية عشرة، قد امتلك ناصية التعلّم لرجل في سن الثلاثين واسع الاطّلاع بشكل استثنائيّ. وفي توصيفه الواعي، الواضح، الواقعيّ، شديد الأمانة عن نفسه، قال إنّ عواطفه محرومة فيما كان عقله مفرط التطوّر بشدة. لم يكن لدى والده أدنى شك بقيمة تجربته. كان قد نجح في إنتاج كائن مطّلع بشكل استثنائيّ وعقلانيّ بشكل تام. وكانت حقيقة آراء بنثام بشأن التربية قد أثبتت صحّتها بشكل كبير.

لن تُذهل مثل هذه التجربة أيّ أحد في عصرنا الأقل سذاجة سيكولوجيًا. في شبابه المبكّر عانى جون مِلْ أولى أزماته الحادة. شعر بالافتقار للغاية، وبشلل في الإرادة، وبيأس شديد. وعبر عادته المتمرّسة والمنغرسة بداخله فعليًا بشأن اختزال اللارضا العاطفيّ إلى مشكلة مُصاغة بوضوح، طرح على نفسه سؤالًا بسيطًا: بافتراض أنّ الغاية البنثاميّة النبيلة في السعادة الشاملة التي تمّ تعليمه الإيمان بها، والتي آمن بها بأقصى طاقته، قد تحقّقت، هل سيسهم هذا، فعليًا، في إرضاء رغباته؟ لقد اعترف لنفسه، وهو ما سبّب له الرعب، بأنّها لن تفعل ذلك. ما هي، إذًا، الغاية الفعليّة للحياة؟ لم يجد أيّ مقصد في الوجود: بدا كلّ شيء في عالمه الآن جافًا وقاتمًا. حاول تحليل وضعه. هل كان مجرّدًا كليًّا من الشعور - هل كان وحشًا مع ضمور قدر كبير من طبيعته البشريّة الطبيعيّة؟ أحسّ بأنّه لا يمتلك محفّزات لمتابعة حياته، وتمنّى الموت.

وفي أحد الأيام، حينما كان يقرأ قصّة محزنة من ذكريات الكاتب الفرنسيّ مارمونتيه الذي يكاد يكون منسيًّا الآن، شعر فجأة بحاجة للبكاء. وقد أقنعه هذا بأنّه كان قادرًا على العواطف، وبدأ تعافيه منذ تلك الحادثة. وقد أخذ [التعافي] شكل تمرّدٍ بطيء، خفيّ، معارِض، ولكنّه تمرّد بارز وغير قابل للمقاومة، ضد الرأي بشأن الحياة الذي غرسه في ذهنه كلٌّ من والده والبنثاميّين. قرأ شعر ووردزورث، وقرأ كوليردج والتقى به؛ وتحوّلَ رأيه بشأن طبيعة الإنسان، وتاريخه، ومصيره. لم يكن جون مِلْ متمرّدًا بطبيعته. لقد أحبّ والده واحترمه بشدة، وكان مقتنعًا بصحة معتقداته الفلسفيّة الأساسيّة. وقف مع بنثام ضد الدوغمائيّة، والترانسندنتاليّة، والظلاميّة، وكلّ ما يعارض تقدّم العقل، والتحليل، والعلم الإمبريقيّ. وقد دعم هذه المعتقدات بصرامة طوال حياته. وبالرغم من ذلك، فإنّ مفهومه بشأن الإنسان، وأشياء كثيرة، بالتالي،

شهدت تغيّرًا عظيمًا. وقد أصبح مهرطقًا وإنْ بدرجة ليست كبيرة من الحركة النفعيّة الأصليّة، كمريد ترك القطيع بهدوء، محافظًا على ما اعتقد بأنّه صحيح أو ذو قيمة، من دون أن يشعر بارتباط مع أيٍّ من قواعد ومبادئ الحركة. واستمرّ في اعتبار أنّ السعادة كانت الغاية الوحيدة للوجود البشريّ، ولكن مفهومه عن ما يُسهم فيها تغيّرَ إلى شيء شديد الاختلاف عن ذلك الخاص بمُرشديه، إذ إنّ الأمر الذي أصبح الأكثر أهميّة لم يكن العقلانيّة أو الرضا، بل التنوّع، والتعدّد، واكتمال الحياة - القفزة الهائلة للعبقريّة البشريّة، وعفويّة وتفرّد الإنسان، أو الجماعة، أو الحضارة. وما كرهه وخشي منه كان الضحالة، والتماثل، والأثر المُعيق للاضطهاد، وتحطيم الأفراد بفعل ثقل السلطة أو العادات أو الرأي العام؛ ولقد وضع نفسه بمواجهة عبادة النظام أو الترتيب، أو حتى السلام، فيما لو أتت على حساب محو تنوّع وألوان البشر غير المروَّضين عبر رغبات غير مكبوتة وخيالات غير مقيَّدة. وقد كان هذا، ربما، تعويضًا طبيعيًا كافيًا لطفولته ومراهقته المقولبَتَيْن والذاويتَيْن عاطفيًا.

ومع بلوغه السابعة عشرة كان قد تشكّل عقليًا بشكل كامل. وربما كانت العدة الفكريّة لجون مِل فريدة سواء في ذلك العمر أو عمرٍ آخر. كان صافي الذهن، شديد الفصاحة، عظيم الجدّيّة، من دون أيّ أثر للخوف، أو الزهوّ، أو الفكاهة. وخلال الأعوام العشرة التالية، كتبَ مقالات ومراجعات، حاملًا كلّ ثقل الوريث الرسميّ المفترَض للحركة النفعيّة برمّتها على كاهله؛ وبرغم أنّ مقالاته منحته حضورًا عظيمًا، ومضى ليصبح كاتبًا شعبيًا شهيرًا ومصدر فخر لمُرشديه وزملائه، لكنّ أسلوب كتاباته كان مختلفًا عن أسلوبهم. عمد إلى امتداح ما امتدحه والده -العقلانيّة، والمنهج الإمبريقيّ، والديمقراطيّة، والمساواة- وهاجم ما هاجمه النفعيّون -الدين، والإيمان بالحقائق الحدسيّة وغير القابلة للإثبات وعواقبها الدوغمائيّة، التي كانت تقود، بحسب رأيه وآرائهم، إلى هَجْر العقل، والمجتمعات ذات التسلسليّة الهرميّة، والمصالح الراسخة، وعدم التسامح تجاه النقد الحر، والانحياز، ورد الفعل، والتفاوت، والاستبداد، والبؤس. ومع ذلك، تغيّر اتجاه التركيز. لم يكن جيمس مِل وبنثام يرغبان، فعليًا، بأيّ شيء ما عدا اللذة، التي يجب الوصول إليها بصرف النظر عن الوسيلة الأكثر فعاليّة لذلك. ولو عمد أحد ما إلى منحهما دواءً يمكن أن يُظهر،

علميًا، أنّ أولئك الذين أخذوه سيعيشون في حالة من الرضا الدائم، كانت افتراضاتهما ستُرغمهما على قبول هذا باعتباره علاجًا شاملًا لكلّ ما اعتقدوا بأنّه الشر. وبافتراض أنّ العدد الأكبر من البشر قد تمّ منحهم سعادة أبديّة، أو حتى تحرّرًا من الألم، لن تكون طريقة تحقيق هذا مهمّةً. لقد آمن بنثام وجيمس مِلْ بالتعليم والتشريع كطريقين إلى السعادة. ولكن لو تمّ اكتشاف طريق مختصرة، على شكل حبوب دوائيّة يتم بلعها، أو تقنيّات لطريقةٍ لا واعية أو وسائل أخرى من تطويع البشر، استطاع قرننا تحقيقها بخطوات كبيرة، إذًا، وباعتبارهما داعمَيْن للتناغم المتعصّب، كانا سيقبلان هذا كبديل أفضل، باعتباره أكثر فعاليّة وربما أقل تكلفة، مقارنة بالوسائل التي كانا يدعمانها. وكان جون ستيوارت مِل، وكما بدا ذلك واضحًا من حياته وكتاباته، كان سيرفض أيّ حل مماثل بكلّ قوته. كان سيُدينه لكونه يعمد إلى تحقير طبيعة الإنسان. بالنسبة إليه، يختلف الإنسان عن الحيوان بشكل أساسيّ لا بكونه يمتلك عقلًا، أو كمبتكر للأدوات والمناهج، بل باعتباره كائنًا قادرًا على الاختيار، غالبًا ما يكون هو من اختار لنفسه ولم يتم الاختيار عنه؛ الراكب لا الحصان؛ الباحث عن الغايات، لا عن الوسائل فحسب، غايات يسعى إليها كلّ فردٍ بطريقته الخاصة: مع النتيجة المنطقيّة القائلة إنّ ازدياد تنوّع هذه الطرق سيسهم في زيادة غنى حيوات البشر؛ وإنّ اتّساع حقل التفاعل بين الأفراد سيسهم في زيادة فرص الأمور الجديدة وغير المتوقّع؛ وإنّ ازدياد تعدّد إمكانيّات تغيّر شخصيته إلى اتجاه جديد وغير مكتشَف سيسهم في زيادة عدد الدروب المفتوحة أمام كلّ فرد، وفي اتّساع حريّة الفعل والفكر الخاصة بكلٍّ منهم.

في نهاية المطاف، كلّ المظاهر ستتكشّف عن معاكساتها، وهذا ما يبدو لي أن مِلْ اهتمّ بشأنه من بين كل شيء. إنّه ملتزم فعليًا بالسعي الحصريّ إلى السعادة. إنه يؤمن بالعدالة بشكل عميق، ولكنّ صوته يعبّر عنه بنفسه بشكل كبير عندما يصف عظَمة الحريّة الفرديّة، أو حين يشجب كلّ ما يسعى إلى إعاقتها أو إلغائها. ولقد عمد بنثام، أيضًا، على خلاف أسلافه الفرنسيّين الذين وثقوا بالخبراء الأخلاقيّين والعلميّين، إلى طرح أنّ كلّ إنسان هو الحكَم الأفضل بما يخص سعادته. وبالرغم من ذلك، سيكون هذا المبدأ صالحًا بالنسبة إلى بنثام حتى بعد أن يبتلع كلّ إنسان حيّ الحبّة الجالبة

للسعادة وسيرتقي المجتمع، أو يتمّ اختزاله، بالتالي، إلى وضع من السعادة الفائقة المتماثلة المستمرة. بالنسبة إلى بنثام، إنّ الفردانيّة مُعطًى سيكولوجيّ؛ فيما هي إحدى المُثل بالنسبة إلى مِل. كان مِلْ يحب المفكّرين المنعزلين المستقلّين المنشقّين، أولئك الذين يقاومون المؤسَّسة. في مقال نُشر حينما كان في الثامنة عشرة من عمره (يطالب بالتسامح بشأن ملحدٍ منسيٍّ الآن اسمه ريتشارد كارلايل)، عزف [مل] على نغمة ستتردّد أصداؤها هنا وهناك في كتاباته طوال حياته: «المسيحيّون، الذين هلَكَ الإصلاحيّون منهم في السجون، أو بتهمة أنّهم مهرطقون، أو مرتدّون، أو كفّار؛ المسيحيّون، الذين تتنفّس ديانتهم الإحسان، والحريّة، والرحمة في كلّ الأصعدة؛ حين يعمدون، هم من امتلكوا السلطة التي كانوا ضحايا لها زمنًا طويلًا، إلى توظيفها بالطريقة المماثلة ذاتها... [في] الاضطهاد الانتقاميّ، ستكون هذه أقصى درجات الوحشيّة»[1]. ولقد بقي بطلاً للمهرطقين، والمرتدّين، والكفّار، وللحريّة والرحمة، إلى نهاية حياته. وكانت أفعاله متناغمة مع معتقداته. ونادرًا ما كانت السياسات العامة التي ترافق معها اسم مِل، كصحافيّ ومصلح وسياسيّ، مرتبطة بالمشاريع النفعيّة الاعتياديّة التي كان بنثام يدعو إليها، وتحقّقت بنجاح على أيدي كثير من مريديه: خطط صناعيّة وماليّة وتعليميّة، أو إصلاحات في الصحة العامة، أو تنظيم لأوقات العمل والإجازات.

---

(1) يرد هذا المقطع في مراجعة لكُرّاسَيْن بشأن مداولات [محاكمة] كارلايل في:
Westminster Review 2 (July-October 1824) No. 3 (July), 1-27, at 26.
وبما أنّ ألكساندر بين [Alexander Bain]– انظر *John Stuart Mill: A Criticism* (London، 1882)، p. 33 – ينسب هذا المقال بثقة إلى مِل، بالرغم من أنّه لا يوجد في قائمة مِلْ التي كتبها بنفسه لأعماله. اعتبرها برلين، كذلك، وبشكل غريب، بأنها تعود إلى مِل. وقد تمت إعادة طباعة المراجعة في *Prefaces to Liberty: Selected Writings of John Stuart Mill*، ed. Bernard Wishy (Boston، 1959; repr. Lanham، Md، etc.، 1983)، حيث ورد المقطع المقتبَس في الصفحة 99. وعلى أية حال، وفي رسالة موجَّهة من جوزف باركس إلى جون باورنغ (المحرر المشارك، آنذاك، لـ*Westminster Review*) بتاريخ 1 آذار/ مارس 1824 (HM 30805، The Huntington Library، San Marino، CA) ثمة اقتراح بأنّ المراجعة حقيقةً قد تكون لوليم جونسون فوكس (1768–1864)، بالرغم من أن باركس يشير إلى «أوراق المداولات». ولكن حتى لو لم تكن الكلمات كلمات مِل، فإنّ الآراء التي فيها ملّية بكل تأكيد. [المحرّر].

وكانت القضايا التي كرّس لها مِلْ نفسه، سواء كان ذلك في كتاباته المنشورة أومأفعاله، معنيّة بشيء مختلف: توسيع الحريّة الفرديّة، بخاصة حريّة الكلام؛ ونادرًا ما كانت تهتمّ بأمر آخر. وحينما صرّح مِلْ بأنّ الحرب أفضل من القمع، أو أنّ الثورة التي ستقتل جميع البشر الذين تكون دخولهم أكثر من 500 جنيه استرلينيّ سنويًا قد تُسهم في تحسين الأمور بشكل كبير، أو أنّ إمبراطور فرنسا نابوليون الثالث كان أكثر البشر وضاعةً؛ وحينما عبّر عن بهجته لهزيمة بالميرستون بشأن القانون الذي سعى إلى جعل التآمر ضد الطغاة الأجانب اعتداءً جرميًا في إنكلترا؛ وحينما شجب الولايات الجنوبيّة في الحرب الأهليّة الأميركيّة، أو حينما تسبّب بانهيار شعبيّته حينما تحدّث في مجلس العموم دفاعًا عن المتآمرين الفينيّين في عمليات الاغتيال[1] (ولعلّه ساهم في إنقاذ حياتهم)، أو عن حقوق المرأة، أو العمّال، أو الشعوب الكولونياليّة، وبذلك جعل نفسه البطل الأكثر حماسًا وشهرة في إنكلترا بالنسبة إلى المُهانين والمضطهّدين، وإنّ من الصعب الافتراض أنّه لا الحريّة أو العدالة (بأيّ ثمن) بل المنفعة (التي تُحصي الثمن) هي التي كانت الغاية الأهم في عقله. ولقد أنقذت مقالاته ودعمه السياسيّ [الإيرل] دورهام وتقريره [بشأن أحداث العصيان عامي1837–1838 في مقاطعة كيبيك الكنديّة]، عندما كان كلاهما على وشك الهزيمة على يد اجتماع مناصري جناحَيْ اليمين واليسار، وبذا ساهم كثيرًا في صون الحكم الذاتيّ في الكومنولث البريطانيّ. كما ساعد في تدمير سمعة الحاكم آيِرْ، الذي ارتكب أعمالًا وحشيّة في جامايكا. وأنقذ حقّ التجمّع العلنيّ وحرية الكلام في هايد بارك، ضد حكومةٍ كانت تريد إلغاءه. وقد تحدّث وكتب مناصرةً للتمثيل النسبيّ لأنّ هذا المبدأ وحده، بحسب رأيه، هو الذي يُتيح للأقليّات (ليس بالضرورة الفاضلة أو العقلانيّة) إسماع أصواتها. وحينما عارض، متسبّبًا بمفاجأة للراديكاليّين،

(1) الفينيّون (Fenians): منظّمة أخويّة لها عدة أفرع لعلّ أهمّها «الأخويّة الجمهوريّة الأيرلنديّة» كانت تدعو إلى قيام الجمهوريّة الأيرلنديّة، وتم اتّهامهم بالتآمر وتنفيذ عدة عمليّات اغتيال ضد سياسيّين إنكليز وأيرلنديّين، بل وحتى بتدبير محاولة اغتيال للملكة ڤيكتوريا. وقد امتدّ الاصطلاح الآن ليشمل جميع المطالبين بجمهوريّة أيرلنديّة مستقلّة عن الحكم الملَكيّ البريطانيّ.

تصفية شركة الهند الشرقيّة، التي كان، مثل والده قبله، قد عمل لأجلها بإخلاص، فعل ذلك لأنه كان يخاف سطوة الحكومة أكثر من حكم الإدارة الأبويّة، وإنْ ليس اللاإنسانيّ، للموظّفين الرسميّين في الشركة. ومن جهة أخرى، لم يعارض تدخّل الدولة بحدّ ذاته؛ بل رحّب به في التعليم أو التشريعات الخاصة بالعمل لأنه اعتقد بأنّ الأضعف سيتمّ استعباده وتحطيمه عند غياب [التدخّل]؛ ولأنه كان سيُسهم في زيادة مجال الخيارات للغالبيّة العظمى من البشر، حتى لو كان سيقيّد بعضهم. وإنّ الأمر المشترك في كل هذه القضايا ليس الصلة المباشرة التي قد تكون لها مع مبدأ «السعادة القصوى»[1] بل حقيقة أنّها تُثير قضيّة حقوق الإنسان - أي، بشأن الحريّة والتسامح.

وبالطبع، لا أعني اقتراحًا أنّه لم يكن ثمّة ارتباط في عقل مِل. إذ بدا غالبًا مناصرًا للحريّة على أساس أنّ الحقيقة لا يمكن اكتشافها من دونها -لا يمكننا إجراء تلك التجارب سواء في الفكر أو «في الحياة»[2] التي يمكن لها وحدها أن تكشف لنا الطرق الجديدة وغير المفكَّر بها لزيادة اللذائذ إلى الحد الأقصى وتقليل الألم إلى الحد الأدنى- وهي المصدر الأكبر والأوحد للقيمة. الحريّة، إذًا، قيّمة كوسيلة، لا كغاية. ولكن حينما نسأل عمّا كان مِلْ يعنيه سواء بشأن اللذة أو السعادة، ستكون الإجابة بعيدة عن الوضوح. وبصرف النظر عن ماهيّة الحياة، فإنها، بحسب مِل، ليست ما

(1) «إنّ السعادة القصوى لأقصى عدد من البشر هي المعيار للصحّة والخطأ». من تصدير [كتاب] بنثام:

A Fragment of Government (1776): p. 393 in *A Comment on the Commentaries and A Fragment of Government*, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London, 1977).

قارن مع «إنّ السعادة القصوى لأقصى عدد من البشر هي أساس الأخلاقيّات والتّشريع»، من كتاب بنثام الشهير (1791-5): انظر:

The Works of Jeremy Bentham, op. cit., vol. 10, p. 142.

ولقد أسقطَ بنثام لاحقًا الإشارة إلى العدد الأقصى. إنّ سيرورة هذه الفكرة قبل بنثام، وعند بنثام، معقّدة، ولكنّها تركّزت بوضوح شديد من روبرت شاكليتون في:

Robert Shackleton, "The Greatest Happiness of the Greatest Number: The History of Bentham's Phrase", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 90 (1972), 1461-82.

[المحرّر].

(2) حيث يتحدّث مِلْ عن «تجارب الحياة»، L 4 /281; cf. L 3 /261.

اعتبر بنثام أنها ما هي عليه: إذ إنّ مفهومه عن الطبيعة البشريّة يُعتبَر شديد الضيق وغير فعّال بكليّته؛ لم يكن لديه استيعاب تخيّليّ للتاريخ أو المجتمع أو السيكولوجيّة الفرديّة؛ لم يفهم ما الذي يجعل، أو ينبغي أن يجعل، المجتمع متماسكًا – المُثل المشتركة، والولاءات، والشخصيّة القوميّة؛ لم يكن مُتنبّهًا للشرف، أو الكرامة، أو الثقافة الذاتيّة، أو حب الجمال، أو النظام، أو السلطة، أو الفعل؛ كان يفهم مظاهر «العمل [البزنس]» في الحياة فحسب[1]. هل هذه الأهداف، التي اعتبرها مِلْ – بشكلٍ محقّ – محوريّةً، وسائل كثيرة جدًا إلى غاية شاملة واحدة – السعادة؟ أو هل هي أنواع منها؟ لم يحدّثنا مِلْ بشأن ذلك بوضوح. قال إنّ السعادة – أو المنفعة – لا نفع منها كمعيار للسلوك – إذ إنّها تدمّر بحركة واحدة الادّعاء الأكثر فخرًا، والعقيدة المحوريّة فعليًا، في المنظومة البنثاميّة. «نعتقد»، قال في مقالته عن بنثام (التي لم تُنشر إلا بعد وفاة والده)، «بأنّ المنفعة، أو السعادة، غاية شديدة التعقيد أو عدم التحديد عند السعي إليها إلا عبر مجال الغايات الثانويّة المتعدّدة، التي قد يكون، وغالبًا ما يكون، ثمة توافق بشأنها ضمن الأشخاص الذين يختلفون في معيارهم الجوهريّ»[2]. هذا بسيط ومحدَّد بشكل كافٍ لدى بنثام؛ ولكنّ مِلْ يرفض صيغته تلك لأنّها تستند إلى رؤية خاطئة عن الطبيعة البشريّة. إنّها «معقّدة» و«غير محدّدة» بالنسبة إلى مِلْ لأنّه يُرجع إليها الغايات المتعدّدة (وربما، غير المتوافقة دائمًا) الكثيرة التي يسعى إليها البشر فعليًا لمصلحتهم، والتي عمد بنثام إما إلى تجاهلها أو إلى تصنيفها بشكل خاطئ خلف غاية اللذة: الحب، والكراهية، والرغبة بالعدالة، وبالفعل، وبالحريّة، وبالسلطة، وبالجمال، وبالمعرفة، والتضحية الذاتية. في كتابات ج. س. مِل، ترد «السعادة» بمعنى شيء يشبه «تحقيق أمنيات المرء»، أيًا تكن. وهذا يوسّع معناها إلى حدّ الخواء. يبقى المعنى الحرفيّ؛ ولكن الروح – الرؤية البنثاميّة القديمة المتصلّبة التي تكون فيها السعادة، إن لم تكن معيارًا واضحًا وملموسًا للفعل، ليست أيّ شيء على الإطلاق، بالقيمة المعدومة ذاتها التي كان عليها الهراء الحدسيّ «الترانسندنتاليّ» الذي كان يُفترَض بها أن تحلّ محله – الروح النفعيّة الفعليّة – التي تلاشت. وقد

---

(1) "Bentham": CW x 99-100.

(2) ibid. 110.

عمد مِلْ حقيقةً إلى إضافة أنّه «حينما يتعارض مبدآن ثانويّان أو أكثر... سيكون من الضروريّ الالتجاء إلى مبدأ أول محدَّد»[1]> وإنّ هذا المبدأ هو المنفعة؛ ولكنه لا يعطي إشارة إلى كيفيّة تطبيق هذه الفكرة، بعد إفراغها من محتواها الماديّ القديم، ولكنْ القابل للإدراك.

إنّ نزعة مِلْ هذه للهروب إلى ما يسمّيه بنثام «التعميمات الضبابيّة»[2] هي ما تدفع المرء للتساؤل عما كان عليه، حقيقةً، المعيار الفعليّ للقيم الخاص بمل كما يظهر في كتاباته وأفعاله. ولو كانت حياته والقضايا التي كان يناصرها تشكّل دليلًا، إذًا سيبدو من الواضح بأنّ القِيَم العليا بالنسبة إليه في الحياة – بصرف النظر عمّا إذا سمّاها «غايات ثانويّة»[3] أم لا – كانت الحريّة الفرديّة، والتنوّع والعدالة. ولو تمّ تحدّيه بشأن التنوّع كان مِلْ سيدافع عنه بحجّة أنّه بدون درجة كافية منه، فإنّ كثيرًا من أشكال السعادة الإنسانيّة، التي لا تكون واضحة بشكل كليّ الآن (أو الرضا، أو الإنجاز، أو المراحل الأرقى من الحياة – بصرف النظر عن كيفيّة تحديد ومقارنة درجات هذه المراحل) ستكون غير معروفة، وغير مجرَّبة، وغير محقَّقة؛ ومن ضمنها حيوات أكثر سعادة من أيّ حياة تمّت تجربتها من قبل. هذه هي أطروحته وقد اختار أن يسمّيها بالنفعيّة. ولكن لو عمد أي شخص للمجادلة بأنّ ترتيبًا اجتماعيًا فعليًا أو ممكن التحقّق تمكّنَ من منح سعادة كافية – بعد الأخذ في الاعتبار التقييدات متعذّرة الاجتياز لطبيعة البشر وبيئتهم (على سبيل المثال، النسبة العالية لعدم احتماليّة أن يصبح البشر خالدين أو أن يصبحوا بطول جبل إيفرست)، سيكون من الأفضل التركيز على أفضل ما نمتلكه، بما أنّ التغيّر سيؤدّي، في كلّ الاحتمالات الإمبريقيّة، إلى تخفيض السعادة العامة، وينبغي تجنّبه بالتالي، قد نكون واثقين بأنّ مِلْ كان سيرفض هذا الجدال حالًا. لقد كان ملتزمًا بالإجابة التي لا يمكن لنا تخمينها (إلى أن نحاول ذلك) حيث قد تكمن

---

(1) ibid. 111.

(2) استخدم بنثام هذه العبارة بشكل متكرّر: انظر، على سبيل المثال:
"Legislator of the World": *Writings on Codification, Law, and Education*, ed. Philip Schofield and Jonathan Harris (Oxford, 1998), pp. 46, 282 (note) [المحرّر].

(3) كما يفعل مثلًا في: CW x 110 :"Bentham".

الحقيقة أو السعادة القصوى (أو أي صيغة أخرى من التجربة). الحقيقة المطلقة، بالتالي، مستحيلة من حيث المبدأ: يجب أن تكون جميع الحلول عابرة وموقّتة. هذا هو صوت مريدٍ لكلٍّ من سان-سيمون وكونستان أو هومبولت. وبهذا يمضي بشكل مباشر لمعارضة النفعيّة التقليديّة - أي، [نفعيّة] القرن الثامن عشر - التي كانت تستند إلى الرأي القائل إنّ ثمة طبيعة غير متبدّلة للأشياء، وبأنّ بالإمكان اكتشاف الإجابات للمشكلات الاجتماعيّة، وغيرها، على الأقل من حيث المبدأ، بشكل علميٍّ من الآن فصاعدًا. ولعلّ هذا، ربما، ما دفعه، برغم خشيته من الديمقراطيّة الجاهلة واللاعقلانيّة والتّوق الذي يتبعه للحُكم من قِبل المتنوّرين والخبراء (والإصرار، في بدايات حياته وأواخرها، على أهميّة مواضيع العبادة الجمعيّة، حتى لو كانت لا نقديّة)، إلى تقييم نزعته السان-سيمونيّة، وانقلابه على كونت، ما جعله بمنأى عن النزعة النخبويّة لمريديه الفابيّين.

كان ثمّة مثاليّة عفويّة واندفاعيّة في تفكيره وأفعاله بدت غريبة كليًّا عن السخرية اللاعاطفيّة والثاقبة لبنثام، أو العقلانيّة المزهوّة والعنيدة لجيمس مِل. ولقد أخبرنا بأنّ المناهج التعليميّة لوالده قد حوّلته إلى آلة حاسبة مسلوبة العواطف، لم تكن بعيدة عن الصورة السائدة للفيلسوف النفعيّ القاسي؛ ولكن تنبّهه الشديد إلى هذا يدفع المرء إلى التساؤل ما إذا كان الأمر صحيحًا بالمطلق. بالرغم من الرأس الصلعاء الوقورة، والملابس السوداء، والتعابير الرزينة، والعبارات المدروسة، والافتقار الكليّ للفكاهة، كانت حياة مِل عبارة عن تمرّد مستمرّ ضد رؤية ومُثل والده، التي كانت أكبر من أن تكون مخفيّة أو غير قابلة للتمييز.

لم يكن مِل يمتلك موهبة تنبّؤيّة إلا بالكاد. وبخلاف معاصريه ماركس، وبيركارت، وتوكفيل، لم تكن لديه أي رؤية بشأن ما قد يحمله القرن العشرون، أو عن العواقب السياسيّة والاجتماعيّة للنزعة الصناعيّة، أو عن اكتشاف قوّة العوامل اللاعقلانيّة واللاواعية في السلوك الإنسانيّ، أو عن التقنيّات المرعبة التي قادت وتقود إليها هذه المعرفة. وإنّ تحوّل المجتمع الذي نتج - صعود الأيديولوجيّات العلمانيّة السائدة والحروب في ما بينها، ويقظة أفريقيا وآسيا، والجمع الفريد بين الاشتراكيّة والقوميّة في عصرنا - كانت كلّ هذه الأمور خارج أفق تفكير مِل. ولكن، مع أنّه

لم يكن حسّاسًا للحدود الخارجيّة للمستقبل، فقد كان متنبّهًا بشكل حاد للعوامل التدميريّة التي كانت فاعلة في عالمه. كان يبغض ويخشى نزعة المواصفات القياسيّة. ولقد أدرك أنه، وباسم الإحسان، والديمقراطيّة والمساواة يتم خلق مجتمع تصبح فيه الغايات البشريّة، وبشكل مصطنع، أكثر ضيقًا وصغرًا، بينما تم تحويل غالبيّة البشر، إذا استخدمنا صورة صديقه المفضّل توكفيل، إلى مجرّد خراف كادحة[1]، تعمد فيه «الجودة المتوسّطة الجمعيّة»[2]، فيما لو استخدمنا كلماته، إلى الخنق التدريجيّ للأصالة والمواهب الفرديّة. كان ضد ما كان يُسمَى بـ«رجال التنظيم»، وهم طبقة من الأشخاص لم يكن سيكون لدى بنثام اعتراض عقلانيّ عليها من حيث المبدأ. كان يعرف، ويخشى، ويكره الجبن، والاعتدال، والتناغم الطبيعيّ، ونقص الاهتمام بالقضايا البشريّة. وكانت تلك أرضيّة مشتركة بينه وبين صديقه، صديقه المريب وغير المخلص، توماس كارلايل. وقبل أيّ شيء، كان من جهته ضد أولئك الذين كانوا مستعدّين، بهدف إبقائهم في سلام للاعتناء بحديقتهم، إلى بيع حقّهم الإنسانيّ الأساسيّ بشأن الحكم الذاتيّ في المجالات العموميّة في الحياة. وكان سينظر برعب إلى سمات حيواتنا هذه اليوم. لقد اعتبر التضامن الإنسانيّ أمرًا بديهيًا، بل لعلّه بالغ في اعتباره شديد البديهيّة. ولم يكن يخشى عزلة الأفراد أو الجماعات، والعوامل التي تُسهم في تغريب وتمزّق الأفراد والجماعات. كان مشغول الذهن بالشرور المعاكسة المتعلّقة بالنزعة التجمّعيّة والتماثل[3]. كان يتوق إلى أوسع قدر ممكن من التنوّع في

(1) *Democracy in America*, part 2 (1840), book 4, chapter 6, "What Sort of Despotism Democratic Nations Have to Fear": vol. 2, p. 319, in the edition by Phillips Bradley of the translation of Henry Reeve and Francis Bowen (New York, 1945).

(2) L 3/268.

(3) لم يبدُ بأنّه يعتبر الاشتراكيّة، التي ناصَرها بتأثير من هاريت تايلور في مبادئ الاقتصاد السياسيّ وما بعده، تشكل خطرًا على الحريّة الفرديّة بالشكل الذي قد تشكله عليها الديمقراطيّة، مثلًا. وهذا ليس مكان تقييم العلاقة شديدة الغرابة بين المعتقدات الاشتراكيّة والفردانيّة لمل. وبرغم مجاهرته بدعم الاشتراكيّة، لم يبدُ أنّ أيًّا من القادة الاشتراكيّين في عصره - لوي بلانك أو برودون أو لاسّال أو هيرتزن (ناهيك عن ماركس) - كان يعتبره حتّى لو رفيق طريق. كان، بالنسبة إليهم، جوهر التجسّد لإصلاحيٍّ معتدل أو راديكاليّ بورجوازيّ. الفابيّون، فحسب، كانوا يعتبرونه أحد أسلافهم.

الحياة والشخصية البشريّة. ورأى أنّ هذا لا يمكن بلوغه من دون حماية الأفراد من بعضهم بعضًا، وقبل أيّ شيء، من الثقل البغيض للضغط الاجتماعيّ؛ وقد أدّى هذا إلى مطالبه الملحّة والمستمرة بشأن التسامح.

التّسامح، كما أخبرنا هربرت باترفيلد، يُضمر ازدراءً معيّنًا[1]. انا أُبدي التّسامح تجاه معتقداتك العبثيّة وأفعالك الحمقاء، برغم معرفتي بأنّها عبثيّة وحمقاء. وكان مِل، كما أعتقد، سيوافق على هذا. كان يؤمن بأنّ الاعتناق العميق لرأي يعني زجّ مشاعرنا فيه. كان قد صرّح مرةً بأنّنا، حين نبدي اهتمامًا عميقًا، لا بدّ أنّنا سنكره أولئك الذين يعتنقون الآراء المعاكسة[2]. وقد فضّل هذا على المزاجيّات والآراء الباردة. ولقد طلب منا أن لا نحترم آراء الآخرين بالضرورة – شديدة البعد عن رأينا– إذا كان ذلك لمجرّد محاولة فهمها وإبداء التّسامح حيالها؛ تسامحوا فحسب؛ إذ من دون شعورٍ ما بالنفور، لن يكون هناك، كما اعتقدَ، أيّ معتقَد عميق؛ ومن دون معتقَد عميق لن يكون ثمّة غايات في الحياة، وحينئذٍ ستنفتح أمامنا الهاوية البغيضة التي كان قد وقف هو عند حافّتها مرةً. ولكن من دون التسامح، ستتدمّر شروط النقد العقلانيّ، والإدانة العقلانيّة. ولذلك دعا إلى التعقّل والتسامح بأيّ ثمن. واعتبر أنّ التفهّم لا يعني المسامحة بالضرورة. قد نتجادل، ونهاجم، ونرفض، ونُدين بشغف وكراهية. ولكن لا ينبغي لنا أن نقمع أو نكبت: إذ إنّ هذا سيدمّر السيئ والجيّد، وسيكون بمثابة انتحار جماعيّ أخلاقيّ وفكريّ. وإنّ الاحترام المتشكّك لآراء خصومنا يبدو له مفضَّلًا على التجاهل أو السينيكيّة. ولكن حتّى هذه المواقف تُعتبَر أقلّ ضررًا من اللاتسامح أو من أرثوذكسيّة مفروضة تؤدّي إلى قتل النقاش العقلانيّ.

هذا هو إيمان مِل. وقد أخذ صيغته الكلاسيكيّة في كُرّاس عن الحريّة، الذي بدأ كتابته عام 1855 بالاشتراك مع زوجته التي كانت، بعد وفاة والده، هي الشخصيّة الأكبر في حياته. وحتى لحظة وفاته، كان يؤمن بأنّها تمتلك عبقريّة أرقى من عبقريّته. ولقد نشر المقالة بعد وفاتها عام 1859 من دون تلك التحسينات التي كان واثقًا بأنّ مواهبها الفريدة كانت ستُضيفها إليها.

(1) Herbert Butterfield, *Historical Development of the Principle of Toleration in British Life*, Robert Waley Cohen Memorial Lecture 1956 (London, 1957), p. 16.

(2) *Autobiography*, chapter 2: CW i 51, 53.

II

لن أُقدّم خلاصة كاملة لأطروحات مِلْ، بل سأوجز فحسب تلك الأفكار البارزة التي أعطاها مِلْ الأهميّة العظمى- معتقدات هاجمها خصومه خلال حياته، بل ويهاجمونها بشراسة أكبر اليوم. لا تزال هذه الطروحات بعيدة عن كونها بديهيّة بذاتها؛ ولم يؤثّر عليها الزمن بحيث يحيلها إلى مجرد ابتذالات؛ بل هي اليوم ليست حتى افتراضات لا جدال فيها لرؤية متحضّرة. دعوني أحاول دراستها بإيجاز.

يرغب البشر باجتزاء حريّات البشر الآخرين، إما (أ) لأنّهم يريدون فرض سلطتهم على الآخرين؛ أو (ب) لأنّهم يسعون إلى التماثل - هم لا يرغبون بالتفكير بشكل مختلف عن الآخرين، أو أن يفكّر الآخرون بشكل مختلف عنهم؛ أو، أخيرًا، (جـ) لأنهم يؤمنون بأنّ للسؤال المتعلّق بكيفيّة عيش المرء إمكانيّة (كما في أيّ سؤال أصيل) لإجابة صحيحة واحدة فحسب: ويتم اكتشاف هذه الإجابة عبر وسائل العقل، أو الحدس، أو الإلهام المباشر، أو صيغة من الحياة أو «وحدة النظريّة والممارسة»[1]؛

---

(1) من أجل هذه الصيغة الماركسيّة الأساسيّة (التي لم يُعبَّر عنها بهذه الاصطلاحات بالتحديد من ماركس بذاته، أو من إنغلز)، انظر:

Georg Lukác, "What is Orthodox Marxism?" (1919): pp. 2-3 in *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* [1923], trans. Rodney Livingstone (London, 1971).

ويعرض ليشِكْ كولاكوفسكي تفسيرًا بأنّ «فهم وتحوّل الواقع ليسا عمليّتين منفصلتين، بل هما ظاهرة واحدة بذاتها»:

Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth and Dissolution* (Oxford, 1978: Oxford University Press), vol. 3, *The Breakdown*, p. 270.

وبالنسبة إلى الفلسفة السوفياتيّة، التي تمّ تكرار [المفهوم] فيها إلى حدّ الغثيان[*ad nauseam* (باللاتينيّة في الأصل)]، كان يعني تقريبًا «ينبغي أن تعمل العلوم الفيزيائيّة من أجل الصناعة السوفياتيّة؛ بينما العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة أدوات للبروباغندا السياسيّة.» وتم استخدام عبارات مشابهة (التي لا ينبغي، برغم ذلك، اعتبارها معادلة في المعنى، حتى بعد إجراء التغييرات الضروريّة) من معاصري ماركس. على سبيل المثال، ينسب مِل بنفسه عبارة «وحدة النظريّة والممارسة» إلى الإغريق في [مقالته] «عن العبقريّة»: On Genius (1832) at CW i 336 ؛ وثمة إحالات كذلك من أوغوست كونت بشأن «التناغم بين النظريّة والممارسة» في:

Système de politique positive, op. cit. vol. 4 (1854), pp. 7, 172

وبتعميم أكبر، بالطبع، يمكن إرجاع النقاش بشأن العلاقة بين النظريّة والممارسة إلى العصور القديمة، =

ويمكن تمييز سلطتها من خلال أحد هذه السبل إلى المعرفة النهائيّة؛ وإنّ كلّ انحراف عنها سيكون خطأً يعرّض الخلاص البشريّ للخطر؛ وهذا يبرّر التشريع ضد، أو حتى إزالة، تلك [السبل] التي تقود بعيدًا عن الحقيقة، بصرف النظر عن ماهيّتها أو نياتها.

ويرفض مِل الدافعين الأوّلَيْن باعتبارهما لا عقلانيّيْن، لأنّهما لا تدعمان أيّ ادّعاء جدليّ فكريّ، ويكونان بالتالي غير قابلين للإجابة بالمحاججة العقلانيّة. وإنّ الدافع الوحيد الذي يُبدي استعداده لأخذه بجديّة هو الأخير، تحديدًا، القائل إنّه لو كانت غايات الحياة قابلة للاكتشاف، فإنّ أولئك الذين يعارضون هذه الحقائق ينشرون زيفًا مؤذيًا، ويجب كبحهم. وهو يجيب عن هذا بأنّ البشر ليسوا معصومين عن الخطأ؛ وبأنّ الرأي الضار المزعوم قد يتبيّن بأنّه صحيح في نهاية المطاف؛ وبأنّ أولئك الذين قتلوا سقراط والمسيح كانوا يؤمنون حقيقةً بأنّهما كانا مروّجَيْن لأمور زائفة شريرة، وبأنّهم، بذاتهم، كانوا رجالًا يستحقّون الاحترام إلى اليوم؛ وبأنّ ماركوس أوريليوس «الرجل الأكثر لطفًا وودًّا من بين الفلاسفة والحكّام»[1]، المعروف بكونه الرجل الأكثر تنوّرًا في عصره وأحد الأشخاص الأكثر نبلًا، بالرغم من أنّه كان قد أجاز اضطهاد الديانة المسيحيّة باعتبارها خطرًا أخلاقيًا واجتماعيًا، وبأنّه ليس ثمة أيّ ذريعة من قِبل أيّ مضطهِد لم تكن متاحة له بالقدر ذاته. لا يمكن لنا افتراض أنّ الاضطهاد لا يقتل الحقيقة أبدًا. «إنّه جزء من العاطفيّة الجوفاء»، أشار مِل، «اعتبار أنّ الحقيقة، كحقيقة فحسب، تمتلك سلطة متأصّلة معصومة عن الخطأ، للانتصار على السجن والتعذيب»[2]. لقد أثبتَ الاضطهاد فعاليّته الشديدة تاريخيًا.

= وربما نجد جذورها في عقيدة سقراط بأنّ الفضيلة معرفة؛ وانظر كذلك عند ديوجين لايرتوس 7. 125 عن الرأي الرواقيّ بأنّ «الإنسان الفضيل منظِّر وممارس، في آن، للأشياء التي يمكن فعلها». وإنّ توصية لايبنتز معروفة بشكل كبير خاصةً في [عبارته التي قالها] عام 1700 «أن نجمع بين النظريّة والممارسة»، في عرضه التقديميّ لإنشاء أكاديميّة براندنبورغ في برلين؛ انظر:

Hans-Stephen Brather, *Leibnitz und seine Akademie: Ausgewälte Quellen zur Geschichte der Berliner Sozietät der Wissenschaften* 1697-1716 (Berlin, 1993), p. 72.

(المحرّر).

(1) L 2/237.

(2) L 2/238.

لو تحدّثنا عن الآراء الدينيّة فحسب: لقد اندلع الإصلاح عشرين مرة على الأقل قبل لوثر، وتمّ إهماده. لقد تمّ قمع أرنولد البريشي، وتمّ قمع فرا دولتشينو. وتمّ قمع سافونارولا. وتمّ قمع الألبيّين. وتمّ قمع الفوديّين. وتمّ قمع اللولارديّين. وتمّ قمع الهوسيتيّين... في إسبانيا، وإيطاليا، والإقليم الفلامنديّ، والإمبراطوريّة النمساويّة، وتمّ اجتثاث البروتستانتيّة؛ وكذلك، تقريبًا، كان سيكون عليه الأمر في إنكلترا، لو عاشت الملكة ماري، أو ماتت الملكة إليزابيث... لا يمكن لأيّ شخص منطقيّ أن يشكّ بأنّ المسيحيّة ربما كان سيتمّ استئصالها في الإمبراطوريّة الرومانيّة[1].

وماذا لو قيل بمواجهة هذا إنّ من الجبن الامتناع عن مقارعة الشرّ حين نراه في الحاضر في حال كنّا قد أخطأنا مجددًا، لمجرّد كوننا قد أخطأنا في الماضي؛ أو أنّه، لو طرحنا الأمر بصيغة أخرى، حتّى لو كنّا غير معصومين عن الخطأ، لو أردنا العيش بالمطلق، ألا يجب أن نتّخذ قرارات وأن نبادر بالفعل، ويجب فعل هذا، بحسب أنوارنا، لمجرّد وجود احتماليّة خطر الانزلاق إلى الخطأ؛ وبما أنّ العيش بحد ذاته يتضمّن الأخطار، أيّ بديل ذاك الذي سيكون أمامنا؟ ويجيب مِل بأنّ «هناك الاختلاف الأكبر بين اعتبار أنّ رأيًا ما صحيحًا، لأنّه، مع كلّ فرصة للتشكيك فيه، لم يُفنَّد، وافتراض صحّته لأنّه لم تكن ثمة فرصة لتفنيده»[2]. ويمكنك حقيقةً إيقاف «السيّئين» حتى لا يَحْرفوا المجتمع عبر آراء «زائفة ومؤذية»[3]، وذلك فقط عبر منح البشر حقيقة إنكار ما تعتبره أنت سيّئًا، أو مؤذيًا، أو منحرفًا، أو زائفًا؛ وإلا فإنّ اعتقادك سيكون مؤسَّسًا على دوغما محضة، وسيكون لا عقلانيًّا، وغير قابل للتحليل أو التغيّر في ضوء الوقائع والأفكار الجديدة. من دون معصوميّة، كيف يمكن للحقيقة أن تحقّق صحّتها في النقاش؟ ليس ثمة طريق بديهيّة تُفضي إليها؛ ويمكن لتجربة

(1) ibid.

(2) L 2/231.

(3) ibid.

جديدة، ومحاججة جديدة، من حيث المبدأ، أن تغيّر آراءنا دائمًا، بصرف النظر عن مدى قوة اعتناقها. وإنّ إغلاق الأبواب يعني إعماء ذاتك عن الحقيقة بشكل قصديّ، وتعريض نفسك لأخطاء كبيرة.

كان مِلْ يمتلك عقلًا قويًا وواضحًا ولم تكن محاججاته جوفاء على الإطلاق. ولكن من الواضح، في هذه الحالة، أنّ خلاصته لا تنبع إلا من فرضيّات لم يعمد إلى توضيحها. كان ذا نزعة إمبريقيّة؛ أي، آمن بأنّه ليس ثمة -أو لا يمكن أن تكون هناك- حقائق مكرَّسة عقلانيًا، إلا على دلائل الملاحظة. ويمكن دومًا للملاحظات، من حيث المبدأ، أن تُربك خلاصةً مستندة إلى ملاحظات سابقة. وقد آمن بأنّ هذه القاعدة صحيحة بما يخص قوانين الفيزياء، بل وحتى قوانين المنطق والرياضيّات؛ وما القدْر الذي ستكون عليه الحال، بالتالي، في الحقول «الأيديولوجيّة» حيث ليس ثمة يقين علميّ سائد - في الأخلاقيّات، والسياسة، والدين، والتاريخ، وحقل القضايا البشريّة برمّته، حيث لا تسود سوى الاحتماليّة؛ هنا، ما لم يتمّ السماح بحريّة كاملة في الرأي والمحاججة، لا يمكن لأيّ شيء أن يكون مكرَّسًا بشكل عقلانيّ. ولكن أولئك الذين يخالفونه الرأي، ويؤمنون بالحقائق الحدسيّة، التي لا يمكن من حيث المبدأ إصلاحها عبر التجربة، سيتجاهلون محاججته. كان بإمكان مِلْ اعتبارهم ظلاميّين، ودوغمائيّين، ولا عقلانيّين. ولكن ثمّة شيء آخر مطلوب أكثر من مجرد الرفض الازدرائيّ لو كان بالإمكان تفنيد آرائهم، التي لعلها تُعتبر اليوم أقوى مما كانت عليه في عصر مِل، بشكل عقلانيّ. ومجددًا، قد يكون صحيحًا اعتبار أنّه من دون إتاحة الحريّة الكاملة في النقاش ستعجز الحقيقة عن الظهور. ولكن قد يكون هذا شرطًا لازمًا، وغير كافٍ، لاكتشافها؛ إذ قد تبقى الحقيقة، برغم كلّ جهودنا، في قعر بئر، وخلال هذا الوقت قد تنتصر القضيّة الأسوأ، وتتسبّب بالضرر للبشريّة. وإنّ من الواضح جدًا أنّه يتوجّب علينا السماح للآراء التي تدعم الكراهية العرقيّة، مثلًا، بالتعبير عن ذاتها بحريّة، لأنّ ملتون كان قد قال: «عندما يُطلَق العنان لجميع رياح العقيدة كي تهبّ في الأرض... مَنْ سيكون واثقًا بأنّ الحقيقة ستتّجه إلى [العقيدة]

الأسوأ، في صراع حر ومفتوح؟»[1] هذه أحكام شجاعة وتفاؤليّة، ولكن ما مدى جودة الدلائل الإمبريقيّة عليها اليوم؟ هل يتم دومًا، إيقاف الديماغوجيّين والكاذبين، الأوغاد والمتعصّبين عميان البصيرة، في المجتمعات الليبراليّة، في الوقت المناسب، أو يتم تفنيد آرائهم في نهاية المطاف؟ ما قيمة الثمن المناسبة التي ينبغي دفعها من أجل النعمة العظيمة لحريّة النقاش؟ قيمة عالية جدًا بلا شك؛ ولكن هل هي لا محدودة؟ ولو لم تكن كذلك، مَنْ الذي ينبغي عليه تحديد متى تكون التضحية كبيرة جدًا، أو لا؟ يمضي مِلْ في القول إنّ الرأي الذي يُعتبَر خاطئًا قد يكون صحيحًا جزئيًا؛ إذ ليس ثمة حقيقة مطلقة، بل طرق مختلفة تُفضي إليها؛ وإنّ قمع خطأٍ واضحٍ قد يقمع كذلك ما هو صحيح فيه، ما يتسبّب بضياع أمر ما عن البشريّة. ومجددًا، لن تكون هذه المحاججة مناسبة لأولئك الذين يؤمنون بأنّ الحقيقة المطلقة قابلة للاكتشاف مرةً واحدة وبشكل نهائيّ، سواء كان ذلك عبر محاججة ميتافيزيقيّة أو لاهوتيّة، أو عبر تبصّر مباشر محدَّد، أو عبر المضيّ في نمط حياةٍ بعينه، أو، كما آمن مرشدو مِل، عبر مناهج علميّة أو إمبريقيّة.

ولا يمكن استيعاب محاججته إلا عبر الاستناد إلى الافتراض الذي عبّر عنه مِلْ بشكل شديد الوضوح، بصرف النظر عمّا إذا كان هو يعرف ذلك أو لا، بأنّ المعرفة البشريّة لم تكن كاملة من حيث المبدأ، بل كانت عرضة للخطأ بشكل دائم؛ وبأنّه ليس ثمة حقيقة واحدة واضحة للعيان للجميع؛ وبأنّ كل إنسان، وكل أمّة، وكلّ حضارة قد تمضي في طريقها الخاص إلى هدفها الخاص، والذي قد لا يكون متناغمًا بالضرورة مع طرق الآخرين؛ وبأنّ البشر يتغيّرون، كما تتغيّر حقائقهم التي يؤمنون بها، من خلال التجارب الجديدة وأفعالهم بحدّ ذاتها -يسمّيها «تجارب الحياة»[2]؛ وبالتالي، بأنّ الاعتقاد، المشترك بين الأرسطويّين وعدد كبير من السكولاستيّين المسيحيّين والماديّين الملحدين على حدٍّ سواء، القائل إنّ ثمة طبيعة بشريّة معروفة، أوليّة،

---

(1) *Aereopagita* (1644): vol. 2, p. 561, in *Complete Prose Works of John Milton* (New Haven and London, 1953-82);

تمّ تحديث الطريقة القديمة في الكتابة عند ملتون في هذا الاقتباس.

(2) loc. cit., L 4/281; L 3/261.

واحدة ومتماثلة، في كلّ الأزمنة، وكلّ الأمكنة، عند جميع البشر - جوهرا ستاتيكيّ لا متغيّر كامن خلف المظاهر المتغيّرة، ذو حاجات دائمة، وموجَّه عبر هدف أوحد قابل للاكتشاف، أو نموذج من الأهداف، يكون متماثلًا عند جميع البشر - [اعتقاد] خاطئ؛ وكذلك، أيضًا، هو حال الفكرة المرتبطة به، القائلة إنّ ثمة عقيدة صحيحة واحدة تحقّق الخلاص لجميع البشر في كل مكان، متضمَّنة في القانون الطبيعيّ، أو إلهام كتابٍ مقدَّس، أو تبصّر إنسان عبقريّ، أو الحكمة الطبيعيّة للبشر العاديّين، أو التقييمات التي تُجريها نخبة من العلماء النفعيّين والتي تهدف إلى حُكم البشريّة.

ويلاحظ مِلْ - وبشكل شجاع بالنّسبة لنفعيّ مفترّض - بأنّ العلوم (أي الاجتماعيّة) الإنسانيّة شديدة الاضطراب والضبابيّة بحيث لا يمكن اعتبارها علومًا فعليًا على الإطلاق. إذ ليس ثمة تعميمات صالحة فيها، أو قوانين، وبالتالي ليس ثمة تنبّوءات أو قواعد للفعل يمكن استنباطها بشكلٍ صحيح منها. لقد أحيا ذكرى والده، الذي كانت فلسفته بأكملها مؤسَّسة على الافتراض المعاكس؛ كما احترم أوغوست كونت، ودعم هربرت سبنسر، اللذين ادّعى كلاهما بأنّهما وضعا أساسات مثل هذا العلم الخاص بالمجتمع. ومع ذلك، فإنّ افتراضه شبه الواضح يناقض هذا. يؤمن مِلْ بأنّ الإنسان عفويّ، وبأنّه يمتلك حريّة الاختيار، وبأنّه يشكّل شخصيّته الخاصة، وبأنّه، نتيجة للتفاعل بين البشر والطبيعة وبينهم وبين بشر آخرين، سينتج شيء جديد تدريجيًا، وبأنّ هذه الجِدّة هي، تحديدًا، الشيء الأكثر تمييزًا وإنسانيّة في البشر. وبما أنّ رأي مِلْ بشأن الطبيعة البشريّة بأسره تبيّن بأنّه يستند لا إلى فكرة تكرار نموذج متطابق، بل إلى إدراكه للحياة البشريّة باعتبارها عرضة للنقص الدائم، والتحوّل الذاتيّ، والتجدّد، فإنّ كلماته تبدو حيّة ومرتبطة بمشكلاتنا اليوم؛ بينما تبقى أعمال جيمس مِل، وباكل، وكونت، وسبنسر مثل جذوع أشجار ضخمة شبه منسيّة بقدر معقول في نهر فكر القرن التاسع عشر. ولم يكن يطالب أو يتنبّأ بشروط مثاليّة للحل النهائيّ للمشكلات البشريّة أو بلوغ التوافق الشامل بشأن جميع القضايا الحاسمة. كان يفترض بأنّ الحقيقة المطلقة مستحيلة، ويشير ضمنيًا إلى أنّها غير مرغوبة أيضًا. وإنّه لا يوضح ذلك. لم تكن الصرامة الدقيقة في المحاججة إحدى مآثره. ومع ذلك، فإنّ هذا الاعتقاد، الذي قوّضَ الأساسات التي بنى كلٌّ من هيلڤيتيوس، وبنثام،

وجيمس مِلْ عقائدهم عليها - وهو نظام لم ينكره [مل] بشكل رسميّ - هو الذي يمنح قضيّته صحّتها وإنسانيّتها في آن.

ولكنّ محاججاته المتبقّية أكثر ضعفًا. كان يقول إنّه ما لم يتمّ تفنيد الحقيقة، فإنّها ستميل إلى التردّي لتصبح دوغما أو انحيازًا، ولن يحسّ البشر بأنّها حقيقة حيّة بعد ذلك؛ إنّ التعارض مطلوب لإبقائها حيّة. «يذهب كلٌّ من المدرّسين والمتعلّمين للنوم في مَخْرسهم، عندما لا يكون ثمّة عدوّ في الحقل»، منتصرين بهذا الشكل بسبب '«السّبات العميق لرأيٍ تمّ تكريسه»'[1]. وقد كان مِلْ مؤمنًا بهذا بشدة، بحيث صرّح بأنّه لو لم يكن ثمة معارضون أصيلون، سيكون لزامًا علينا ابتكار محاججات ضد أنفسنا، بهدف إبقاء أنفسنا في حالة من التلاؤم الفكريّ. وهذا لا يشبه شيئًا أكثر من محاججة هيغل القائلة إنّ الحرب تقي المجتمع البشريّ من الركود. ومع ذلك، لو كانت الحقيقة بشأن القضايا البشريّة واضحة من حيث المبدأ، كما هي، مثلًا، في علم الحساب، لن تكون ثمة حاجة ماسّة لابتكار أطروحات خاطئة لتقويض [تلك الحقيقة]، بهدف وقاية فهمنا بشأنها. وإنّ ما يبدو بأنّ مِلْ يدعو إليه حقيقةً هو التنوّع في الرأي بهدف التنوّع بذاته. إذ هو يتحدّث عن الحاجة إلى «اللعب المُنصف لجميع أطراف الحقيقة»[2] - وهي عبارة لن يعمد المرء إلى توظيفها إلا بالكاد إذا كان يؤمن بالحقائق البسيطة والتامّة كما كان يفعل النفعيّون الأوائل؛ وهو يعمد إلى استغلال المحاججات السيّئة لإخفاء نزعته التشكيكيّة، ربما حتى عن نفسه. «في حالة غير كاملة من العقل البشريّ»، يقول، «تتطلّب مصالح الحقيقة تنوّعًا في الآراء»[3]. ويعمد إلى التساؤل عما إذا كنا «راغبين في تبنّي منطق المضطهِدين، وأن نقول إننا قد نعمد إلى اضطهاد الآخرين لأننا على حق، وبأنّه لا يتوجّب عليهم اضطهادنا لأنهم على

---

(1) L 2/250.

العبارة الختاميّة مُقتبَسة من:

[Arthur Helps], *Thoughts in the Cloister and the Crowd* ([London], 1835), p. 2, حيث تمّ تشديدها.

(2) L 2/254.

(3) L 2/257.

خطأ»[1]. ولقد قام الكاثوليك، والبروتستانت، واليهود، والمسلمون، بتبرير الاضطهاد مستندين إلى هذه الذريعة آنذاك؛ وبناءً على فرضيّاتهم قد لا يكون هناك أيّ شيء منحرف عنها منطقيًّا.

إنّ هذه الفرضيّات هي ما يرفضه مِلْ، وهو لا يعمد إلى رفضها، كما يبدو لي، باعتبارها نتيجةً لسلسلةٍ من التعقّل، بل لأنه يؤمن -حتى ولو لم يعمد، على حدّ علمي، إلى الاعتراف بهذا بوضوح- بأنّه ليس ثمة حقائق نهائيّة لا يمكن تغييرها عبر التجربة، بأيّ حال من الأحوال في ما يسمّى اليوم المجال الأيديولوجيّ - ذلك المجال المتعلّق بأحكام القيمة وبالرؤية والمواقف العامة تجاه الحياة. ومع ذلك، وضمن هذا الإطار من الأفكار والقيم، وبرغم كلّ التركيز على قيمة «تجارب الحياة» وما قد تكشف عنه، فإنّ مِلْ مستعد للمخاطرة بقدر كبير جدًا من حقيقة معتقداته بشأن ما يعتقد بأنّها المصالح الأعمق والأكثر ديمومة للبشر. وبرغم أنّ أفكاره ناجمة عن التجربة وليس عن معرفة بديهيّة، فإنّ الطروحات بذاتها مشابهة كثيرًا لتلك [الطروحات] التي يتمّ الدفاع عنها على أسس ميتافيزيقيّة من المعتنقين التقليديّين لعقيدة الحقوق الطبيعيّة. يؤمن مِلْ بالحريّة، أي، التقييد الصارم لحق الإكراه، لأنه واثق بأنّ البشر عاجزون عن أن يتطوّروا ويزدهروا ويصبحوا بشريّين بالكامل ما لم يتمّ تحريرهم من تدخّل البشر الآخرين ضمن حدّ أدنى في حيواتهم، الذي يعتبره -أو يتمنّى جعله- غير قابل للانتهاك. هذا هو رأيه عن ماهيّة البشر، وبالتالي عن ماهيّة حاجاتهم الأخلاقيّة والفكريّة الأساسيّة، فيعمد إلى صياغة خلاصاته في المبادئ المحتفى بها والتي وفقًا لها «يكون الفرد غير مسؤول عن أفعاله أمام المجتمع، طالما أنّ هذه [الأفعال] لا تهتمّ بمصالح أيّ شخص في ما عداه»[2]، وإنّ «المقصد الوحيد الذي يمكن من أجله ممارسة السلطة بشكل محقّ على أيّ عضو من جماعةٍ متحضّرة، ضد إرادته، هو منع إيقاع الأذى بالآخرين. وإنّ صالحه، سواء أكان ماديًّا أم أخلاقيًّا، ليس مسوّغًا كافيًا. ولا يمكن إرغامه بشكل محق على الفعل أو الإحجام... لأنّ

(1) L .4/285.

(2) L .5/292.

فعل ذلك، بحسب آراء الآخرين، سيكون حكيمًا أو حتى صحيحًا»[1]. هذا هو رأي مِلْ بشأن الإيمان، والأساس المطلق لليبراليّة السياسيّة، وبالتالي الهدف المناسب للهجوم - على أسس سيكولوجيّة وأخلاقيّة (واجتماعيّة) - من قِبل خصومه خلال حياة مِلْ وبعدها. وقد كانت ردة فعل كارلايل غاضبة في رسالة إلى أخيه ألكساندر: «وكأنّ من الذنب السيطرة، أو إكراه خنزير بشريّ، على التوجّه نحو مناهج أفضل، بأيّ وسيلة كانت... *!Ach Gott im Himmel*»[2][3].

ولم يُخفق النقّاد العقلانيّون الأكثر اعتدالًا في الإشارة إلى أنّ حدود المجالين الخصوصيّ والعموميّ صعبة التحديد؛ وبأنّ أيّ شيء يفعله الإنسان يمكن له، من حيث المبدأ، أن يكبح الآخرين؛ وبأنّه ليس ثمة إنسان منعزل كجزيرة؛ وبأنّ المظاهر المجتمعيّة والفرديّة للبشر غالبًا ما تعجز، من حيث المبدأ، عن التوضّح. وقد قيل لمِلْ إنّه عندما يعتبر البشر أشكال العبادة التي يعتنقها باقي البشر ليست مجرّد «بغيضة»[4] بالنسبة إليهم فحسب، بل هي إهانة لهم ولإلههم، قد يكونون لا عقلانيّين ومتعصّبين، ولكنّهم ليسوا كاذبين بالضرورة؛ وبأنّه حين سأل مجازيًّا لمَ لا ينبغي للمسلمين منع أكل لحم الخنزير عن الجميع، بما أنّهم يشمئزّون أساسًا منه، لن تكون الإجابة، بحسب الافتراضات النفعيّة، واضحة بذاتها على الإطلاق. قد تتم المحاججة بأنّه ليس ثمة سبب بديهيّ للاعتقاد بأنّ معظم البشر سيكونون أكثر سعادة - لو كان هذا هو الهدف - في عالم تجمّعيّ بالكامل حينما يتمّ اختزال الحياة الخصوصيّة والحريّة الشخصيّة إلى نقطة التلاشي مقارنةً بنظام مِلْ الفردانيّ؛ وبأنّ تحديد ما إذا كانت هذه هي الحال أم لا مسألة متعلّقة بالتقييم المبنيّ على التقييم القائم على التجربة؛ ويحتج مِلْ باستمرار على حقيقة أنّ القواعد الاجتماعيّة والقانونيّة تكون في معظم الأحيان محدَّدة حصريًا

---

(1) L 1/223-4.

(2) «يا إله السماوات!» (بالألمانيّة في الأصل).

(3) (Letter of 4 May 1859 (No. 287 ,*New Letters of Thomas Carlyle*, ed. Alexander Carlyle (London and New York, 1904), vol. 2, p. 196.

(4) L .4/283.

بفعل «ما يحبّه أو يكرهه المجتمع»[1]، ويشير بشكل صحيح إلى أنّ هذه الأمور غالبًا ما تكون لا عقلانيّة أو مؤسّسة على الجهل. ولكن لو كان إلحاق الضرر بالآخرين هو الأمر الأكبر الذي يشغله (كما يصرّح)، إذًا فإنّ حقيقة أنّ مقاومتهم لهذا الاعتقاد أو ذاك غريزيّة، أو حدسيّة، أو غير مستندة إلى أساس عقلانيّ، لن تجعل الأمر أقل إيلامًا، وفي هذه الحالة، [أقل] ضررًا لهم. لمَ ينبغي على البشر العقلانيّين أن يكونوا جديرين بتحقيق غاياتهم أكثر من اللاعقلانيّين؟ لمَ لا يكون الأمر متعلّقًا باللاعقلانيّين، إذا كانت السعادة القصوى لأقصى عدد (ونادرًا ما يكون العدد الأقصى عقلانيّين) هو الغاية المبرِّرة الوحيدة للفعل؟ السيكولوجيّ الاجتماعيّ الكفء وحده هو الذي سيكون قادرًا على تحديد ما الذي يجعل مجتمعًا بعينه يعيش في سعادة قصوى. لو كانت السعادة هي المعيار الوحيد، إذًا كانت التضحية البشريّة، أو حرق الساحرات، في أزمنة كانت مثل هذه الممارسات تستند إلى شعور عموميّ قويّ، ستُسهم بلا شك، آنذاك، في سعادة الأغلبيّة. ولو لم يكن ثمة معيار أخلاقيّ آخر، سيكون السؤال المتعلّق بما إذا كان مقدار أعلى من السعادة سيتحقّق عبر إبادة عجوزات بريئات (جنبًا إلى جنب مع الجهل والانحياز اللذين جعلا هذا الأمر ممكنًا)، أو عبر تقدّم المعرفة والعقلانيّة الذي أنهى مثل هذه الأمور البغيضة ولكنّه سلب من البشر أوهامًا تساهم في مواساتهم، ستكون إجابة [السؤال] نابعة من التقييم الحسابيّ فحسب.

لم يُعِرْ مِلْ انتباهًا إلى مثل هذه الاعتبارات: لم يكن ثمة شيء يمكن له أن يعارض بعنف كلّ ما شعر وآمن به. وما كان في جوهر فكر ومشاعر مِلْ ليس النفعيّة، أو الاهتمام بالتنوير، أو تمييز المجال الخصوصيّ عن العموميّ – إذ عمد هو بنفسه أحيانًا إلى منح الدولة تفويضًا لغزو المجال الخصوصيّ، بهدف نشر التعليم، أو الصحة، أو الضمان الاجتماعيّ أو العدالة – بل إيمانه الشغوف بأنّ البشر يصبحون بشرًا من خلال قدرتهم على الاختيار – اختيار الشر واختيار الخير بالقدر ذاته. اللاعصمة، حقّ المرء بأن يخطئ، كنتيجة منطقيّة للتطوّر الذاتيّ؛ الارتياب بالتماثل والحقيقة المطلقة باعتبارهما عدوّيْن للحريّة – هذه هي المبادئ التي لم يهجرها مِلْ على الإطلاق. كان

(1) L .1/222.

متنبّهًا بشكل دقيق للجوانب المتعدّدة للحقيقة ولتعقيد الحياة غير القابل للاختزال، ما يُقصي جوهر إمكانيّة أي حل بسيط، أو فكرة وجود إجابة نهائيّة لأيّ مشكلة ملموسة. بجرأة شديدة، ومن دون أن ينظر إلى البيوريتانيّة [التطهّريّة] الفكريّة الصارمة التي نشأ فيها، عمد إلى الوعظ بضرورة فهم واكتساب التنوّر من العقائد التي تكون متعارضة في ما بينها - مثلًا عقيدتا كوليردج وبنثام؛ وقد فسّر في سيرته الذاتيّة، وفي مقالاته عن هذين الكاتبين، ضرورة الفهم والتعلّم من كليهما.

III

أشار كانط مرةً إلى أنّه «من الضلع المُعْوَجّ للبشريّة لم ينتج أيّ شيء مستقيم»[1]. ولقد آمن مِلْ بهذا بشدّة. وقد جعله هذا، إضافة إلى رفضه، الأقرب للهيغليّة، الثقة بالطرق البسيطة والصيغ المختصرة والجافة لتغطية المواقف المعقّدة، والمتناقضة، والمتغيّرة، داعمًا شديد التردّد والتشكّك بالأحزاب والبرامج المنظّمة. وبرغم دعم والده، وبرغم الإيمان الشغوف لهاريت تايلور بالحل المطلق لجميع الشرور الاجتماعيّة عبر تغيير مؤسّساتيّ كبير (في حالتها، كانت الاشتراكيّة هي المقصودة)، لم يكن بإمكانه الاستقرار على فكرة وجود هدف نهائيّ قابل للتمييز بشكل واضح، لأنه كان يرى أنّ البشر يختلفون ويتطوّرون، لا بنتيجة المسبّبات الطبيعيّة فحسب، بل كذلك بسبب ما قاموا به بأنفسهم لتغيير شخصيّتهم، بطرق غير مقصودة أحيانًا. وهذا لوحده هو ما يجعل سلوكهم غير متوقّع ويُنتج قوانين أو نظريّات، بصرف النظر عمّا إذا كانت ناتجة عن مقاييس خاصة بالميكانيك أو البيولوجيا، وبرغم كونها غير قادرة على استيعاب التعقيد والمزايا النوعيّة ولو لشخصيّة فرديّة فحسب، دع عنك جماعة بأكملها من البشر. وبذلك، فإنّ فرض أيّ بنية مماثلة على مجتمع حيويّ ستكون مقيّدَةً، بحسب كلماته المفضّلة في التحذير، بالسمات البشريّة «القزمة»، و«المشوّهة»، و«المقيّدة»، و«الذاوية»[2].

---

(1) loc. cit., p. 96.

(2) L 3/265, 271 ("maim").

وقد توضّح قَطْعه الأكبر مع والده من خلال هذا الاعتقاد: عبر إيمانه (الذي لم يعترف به بشكل واضح) بأنّ المآزق المحدَّدة تحتاج كلٌّ منها إلى معالجة بعينها؛ وبأنّ تطبيق الحُكم الصحيح في معالجة خلل اجتماعيّ يهمّ على الأقل بالقدر ذاته الذي يكون لمعرفة قوانين التشريح أو علم الأدوية. كان إمبريقيًّا بريطانيًّا وليس عقلانيًّا فرنسيًا، وميتافيزيقيًا ألمانيًا، حسّاساً للّعب اليوميّ الخاص بالظروف، ولاختلافات «المناخ»[1]، علاوة على الطبيعة الفرديّة لكلّ حالة، بخلاف هيلڤيتيوس أو سان-سيمون أو فيخته، الذين كانوا مهتمّين بـ الخطوط العريضة[2] للتطوّر. وبذلك، فإنّ قلقه المتزايد، بالقدر ذاته الذي كان عليه [قلق] توكفيل وبقدر أكبر من مونتسكيو، بشأن المحافظة على التنوّع، وإبقاء الأبواب مفتوحة على التغيير، ومقاومة أخطار الضغط الاجتماعيّ؛ وقبل أيّ شيء، كراهيّته للتكالب البشريّ الشديد ضد الضحايا، ورغبته بحماية المنشقّين والهراطقة بذاتهم. وكان العبء الكامل لمقارعته ضد التقدميّين (كان يعني النفعيّين، وربما الاشتراكيّين) هو أنّهم، كقاعدة، لم يقوموا بأكثر من مجرد محاولة تغيير الرأي المجتمعيّ بهدف جعله أكثر تفضيلًا بالنسبة إلى هذه الخطة أو تلك أو هذا الإصلاح أو ذاك، بدلًا من مهاجمة المبدأ الوحشيّ بحدّ ذاته الذي يقول إنّ الرأي المجتمعيّ «ينبغي أن يكون قانونًا للأفراد»[3].

وتظهر رغبة مِلْ العارمة بالتنوّع والتفرّد بحدّ ذاتهما بأشكال كثيرة. لاحظَ أنّ «البشر يكونون رابحين بشكل أكبر عبر إرغام بعضهم بعضًا للعيش كما يبدو الأمر جيدًا بالنسبة إليهم، بدلًا من إرغام كلٍّ منهم نفسه للعيش كما يبدو الأمر جيّدًا بالنسبة لبقيّة البشر» - وهي «حقيقة بدهيّة» واضحة يعمد بالرغم منها إلى التصريح بـ«الوقوف... بالتعارض مع النزعة العامة للرأي والممارسة المكرَّسَيْن»[4]. ويتحدّث في مواضع أخرى بتعبيرات أكثر حدّة. كما يلاحظ بأنّ عادة عصره هي فرض التناغم على «معيار متّفق عليه»، تحديدًا «عدم الرغبة بأيّ شيء بشدّة. وإنّ غايته [أي ذلك العصر] بشأن

---

(1) L .3/270.

(2) (*grandes lignes*): بالفرنسيّة في الأصل.

(3) L .1/222.

(4) L .1/226.

شخصيّته هي أن يكون من دون أيّ شخصية مميّزة؛ وأن يشوّه عبر الضغط، مثلما يحدث لقدم امرأة صينيّة، كلّ جزءٍ من الطبيعة البشريّة ينتئ بشكل بارز، ويميل لجعل الشخص متباينًا بشكل واضح مقارنةً بالبشريّة السائدة»[1]. ومجددًا، «إنّ عظَمة إنكلترا اليوم جمعيّة برمّتها: [حين نكون] صغارًا على المستوى الفرديّ، لا نبدو قادرين على أيّ شيء عظيم إلا بما يخص عادتنا الخاصة بالتجمّع؛ وبسبب هذا يبدو مُحسنونا الأخلاقيّون والدينيّون في حالة رضا تام. ولكنّ أناسًا ذوي طابعٍ آخر هم الذين جعلوا إنكلترا على ما هي عليه؛ وثمة رجال من طابع آخر سيكونون مطلوبين لمنع انهيارها»[2].

كانت هذه النبرة، إنْ لم يكن المحتوى، ستتسبّب بصدمة لبنثام؛ وكذلك سيكون حقيقةً هذا الصدى المر لتوكفيل: «بالمقارنة، إنّهم يقرأون الآن الأشياء ذاتها، يستمعون إلى الأشياء ذاتها، ويرون الأشياء ذاتها، ويذهبون إلى الأماكن ذاتها، ويمتلكون آمالًا ومخاوف موجَّهة إلى الأشياء ذاتها، يمتلكون الحقوق والحريّات ذاتها، والوسائل ذاتها لتكريسها... إنّ كلّ التغييرات السياسيّة للعصر تروّج [هذا التّشابه]، بما أنّها تميل جميعًا لرفع المنخفض وخَفْض المرتفع. وإنّ كلّ توسيع للتعليم سيروّجه، لأنّ التعليم يُخضع الناس لتأثيرات مشتركة... وإنّ التحسينات في وسائل التواصل ستروّجه»، كما تفعل «سطوة الرأي العام». هناك «كتلة هائلة من التأثيرات المعادية للتفرّد» الذي يكون «في هذا العصر، المثال المجرّد للاستقلاليّة، والرفض المحض للركوع أمام العادات، وخدمةً بحدّ ذاتها»[3]. ولقد وصلنا إلى مثل هذا المأزق الذي تكون الاختلافات المحضة، والمقاومة بحدّ ذاتها، والاحتجاج بذاته، كافية الآن بالنسبة إليه. إنّ التماثل، واللاتسامح الذي يُعتبَر ذراعه الهجوميّة والدفاعيّة، هما بالنسبة إلى مِلْ بغيضان دومًا، ومرعبان بشدّة في عصر يعتبر نفسه متنوّرًا؛ بالرغم من ذلك، يمكن فيه زجّ الإنسان في السجن أحد عشر شهرًا بسبب الإلحاد؛ ويتم فيه رفض رجال القانون وإدانة الأجانب لأنهم لا يعتنقون أيّ معتقدات

(1) L 3/271-2.

(2) L .3/272.

(3) L 3 /274-5، 269 («في هذا العصر... »).

دينيّة؛ ولا يتم دفع أموال عامة إلى المدارس الهندوسيّة أو الإسلاميّة لأنّ ثمة «عرضًا أبله»(1) قدّمه السكرتير الثاني في الوزارة صرّح فيه بأنّ التسامح مرغوب فحسب بين المسيحيّين وليس لغير المؤمنين. وليس الوضع أفضل حينما يعمد العمّال إلى توظيف «شرطة أخلاقيّة»(2) لمنع بعض أعضاء اتحاد التجارة الخاص بهم من تلقّي أجور أعلى اكتسبوها بفعل مهارة أو صناعة أرقى مقارنة بالأجور التي يتم دفعها إلى من يفتقرون لهذه المزايا.

وإنّ سلوكًا كهذا سيكون كريهًا بقدْر أكبر حينما يتدخّل في العلاقات الشخصيّة بين الأفراد. لقد صرّح بأنّ «ما قد يفعله أي شخص بشكل حُرّ بما يتعلّق بالمسائل الجنسيّة ينبغي أن يُعتبَر أمرًا غير مهم ومسألة شخصيّة محضة، لا تهمّ أيّ شخص باستثناء الأشخاص [أطراف العلاقة] أنفسهم»؛ وبأنّ «اعتبار أيّ كائن بشريّ مسؤولًا أمام أشخاص آخرين وأمام العالم بشأن الواقعة ذاتها» (بعيدًا عن عواقبها مثل ولادة أطفال، التي ستخلق بشكل واضح واجبات ينبغي تطبيقها اجتماعيًا) «سيُعتبَر يومًا ما أحد مظاهر خرافات وهمجيّات عدم نضوج العرق البشريّ»(3). ويبدو له أنّ الأمر ذاته ينطبق على فرض الاعتدال في شرب الخمر، أو طقس يوم السبت اليهوديّ، أو أيّ مسائل يعمد فيها «أعضاء متديّنون في المجتمع إلى التطفّل» ينبغي إخبارهم «أن يهتمّوا بشؤونهم فحسب»(4). وبلا شك فإنّ القيل والقال الذي تعرّض له مِل أثناء علاقته مع هارييت تايلور قبل زواجه بها – العلاقة التي كان يسخر منها كارلايل ويصفها بالأفلاطونيّة [العُذريّة] – جعله حسّاسًا للغاية بشأن هذه الصيغة من الاضطهاد الاجتماعيّ. ولكن ما كان سيقوله بشأنها مرتبطٌ بأكثر معتقداته عمقًا وديمومة.

وإنّ تشكيك مِل بالديمقراطيّة بوصفها شكل الحُكم الوحيد المنصف، وربما الأكثر قمعيّة بشكل مُحتمَل، ينبع من الجذور ذاتها. وكان يتساءل بقلق ما إذا كانت

(1) L 2/240 note.
(2) L .4/287.
(3) Diary, 26 March 1854: CW xxvii .664.
(4) L .4/286.

مركزيّة السلطة والتبعيّة الحتميّة لكلّ فرد للجميع و«مراقبة الفرد من الجميع» ستُفضي في نهاية المطاف إلى طحن الجميع بشكل «تماثلٍ مروَّض في الفكر، والتعامل، والأفعال»[1]، وتُنتج «أوتومونات [آلات] بهيئة بشريّة»[2]، و«تدميرًا للحريّة»[3]. كتب توكفيل بتشاؤميّة عن الآثار الأخلاقيّة والفكريّة للديمقراطيّة في أميركا: «مثل هذه السلطة لا تدمّر»، إذا اقتبسنا المقطع المشار إليه سابقًا، «ولكنّها تحافظ على الوجود... إنّها تضغط، وتوهن، وتُخمد، وتخدّر الشعب»؛ وتحوّله إلى «قطيع من الحيوانات المروَّضة والكادحة، تكون الحكومة هي الراعي بالنسبة إليهم»[4]. مِلْ موافق على هذا التوصيف. ومع ذلك، فإنّ العلاج الوحيد لهذا، كما أكّد توكفيل بنفسه (قد يكون قالها بشيء من التردّد)، هو مزيد من الديمقراطيّة[5]، التي يمكن لها وحدها تعليم عدد كافٍ من الأفراد على الاستقلال، والمقاومة، والقوّة. وإنّ موقف البشر المتمثّل بفرض آرائهم على الآخرين، شديد القوّة بحيث، بحسب رأي مِل، لا يقيّده سوى الرغبة بالسلطة؛ هذه السلطة تتنامى؛ وبالتالي ما لم يتمّ نصب حواجز أكثر ستتّسع [السلطة]، بحيث تؤدّي إلى تضاعف أعداد «المتناغمين»، و«الانتهازيّين»[6]، والمنافقين، الذين يبرزون بفعل إسكات الرأي[7]، وتُفضي أخيرًا إلى مجتمع تسبَّبَ فيه الجبن بقتل الفكر المستقل، ويحوّل البشر أنفسهم إلى رعايا غير مؤذين.

ومع ذلك، لو جعلنا الحواجز شديدة الارتفاع، من دون أن نتدخّل بالآراء على الإطلاق، ألن ينتهي كلّ هذا كما حذّر كلٌّ من بيرك أو الهيغليّون، بتفكّك النسيج الاجتماعيّ، وتشظّي المجتمع- أي الفوضى؟ ويجيب مِلْ عن هذا السؤال بأنّ

(1) *Principles of Political Economy*, book 2, chapter 1: CW ii 209.

(2) L .3/263.

(3) رسالة إلى زوجته هارييت:
15 January 1855 (التشديد من مل): CW xiv 294.

(4) *Democracy in America*. loc. cit.

(5) التي اعتبرها حتميّة بأيّ حال من الأحوال، وتُعتبَر كذلك، ربما، بالنسبة إلى رؤية أكثر اتّساعًا من رؤيته المقيّدة بزمنه، أكثر إنصافًا وأكثر سخاء بالتأكيد.

(6) L .2/242.

(7) L .2/229.

«اللاتوافق» الناجم عن «السلوك الذي لا ينتهك أيّ واجب محدَّد في الفضاء العموميّ، ولا يتسبّب بأيّ أذى دائم لأيّ فرد في ما عدا نفسه... هو أمر يمكن للمجتمع دفع ثمن تحمّله، لمصلحة الصالح العام للحريّة البشريّة»[1]. وإنّ هذا بمثابة القول إنّه إذا أخفق المجتمع، بالرغم من الحاجة إلى التلاحم الاجتماعيّ، في تعليم مواطنيه بأن يكونوا بشرًا متحضّرين، لن يكون لديه أيّ حق في معاقبتهم لإزعاجهم الآخرين، أو لكونهم غير متلائمين، أو غير متوافقين مع معيارٍ ما توافق عليه الأغلبيّة. وربما يمكن لمجتمع سلس ومتناغم أن يتحقّق، بأي حال من الأحوال وفي أيّ لحظة، ولكنّه سيتطلّب دفع ثمن باهظ. لقد رأى أفلاطون بشكل محقّ أنّه إذا نشأ مجتمع توافقيّ يجب إقصاء الشعراء؛ وإنّ ما يُخيف أولئك الذين يتمرّدون ضد هذه السياسة هو ليس إقصاء الشعراء مروّجي الأوهام بحدّ ذاتهم، بل الرغبة الضمنيّة بإيجاد نهاية للتنوّع، والحراك، والتفرّد من أيّ نمط؛ وتوق لنموذج راسخ في الحياة والفكر يكون لا محدودًا، ولا متغيّرًا، ومتماثلًا. ومن دون الحق بالتمرّد، والقدرة عليه، لن يكون ثمة عدالة، بالنسبة إلى مِل، أو غايات تستحق السعي إليها. «لو كانت كلّ البشريّة، في ما عدا فرد واحد، متوافقة على رأي واحد، فيما كان هذا الفرد الوحيد معتنقًا رأيًا مخالفًا، لن يكون بإمكان البشريّة أن تمتلك التبرير لإسكات هذا الفرد الواحد، أكثر من قَدْر التبرير الذي سيمتلكه، إذا امتلك السلطة، لإسكات البشريّة»[2].

في مقالته عن التسامح، التي أشرت إليها سابقًا، يعمد ر. دبليو. ليڤينغستون، الذي ليس ثمة شك في تعاطفه مع مِل، إلى اتّهام مِلْ بنَسْب قدر كبير من العقلانيّة إلى البشر: إنّ غاية الحريّة غير المقيَّدة قد تكون حقًا لأولئك الذين بلغوا نضج ملَكاتهم، ولكن ما عدد البشر اليوم، أو أغلب الأحيان، الذين ينطبق عليهم الأمر؟ هل إنّ مِل، فعليًا، يطالب بأمر مبالغ فيه جدًا، ويبدو شديد التفاؤل إلى حد كبير[3]؟ وبالتأكيد، ثمة حالة مهمّة يكون فيها ليڤينغستون على حق: لم يكن مِلْ نبيًّا. ولقد تسبّبت كثير من التطوّرات الاجتماعيّة بالأسى له، ولكن لم يكن لديه أدنى فكرة عن القوّة المتعاظمة للقوى

(1) L .4/282.

(2) L .2/229.

(3) *Tolerance in Theory and in Practice*, op. cit. pp. 8-9.

اللاعقلانيّة التي صاغت تاريخ القرن العشرين. ولقد كان بيركهارت وماركس، باريتو وفرويد أكثر حساسيّة للتيّارات العميقة في زمنهم، بل وتمعّنوا بشكل أكبر في الأعماق الأكبر لمنابع السلوك الفرديّ والاجتماعيّ. ولكنني لا أعرف أيّ دليل على أنّ مِلْ بالغ في تقدير التنوير في عصره، أو أنّه افترض أنّ غالبيّة البشر في عصره كانوا ناضجين أو عقلانيّين أو سيكونون كذلك قريبًا. وإنّ ما رآه أمامه كان مشهد بعض البشر، المتحضّرين وفق معايير ما، ممّن تمّ كبتهم أو إخضاعهم للتمييز أو اضطهادهم عبر الانحياز، أو الغباء، أو «الجودة المتوسّطة الجمعيّة»[1]؛ واعتبر بأنّ مثل هؤلاء البشر محرومون مما اعتبره حقوقهم الأكثر جوهريّة، واحتجّ على هذا. ولقد آمن بأنّ كلّ التقدّم البشريّ، وكلّ العَظَمة البشريّة والفضيلة والحريّة، معتمدة بشكل أساسيّ على صون مثل هؤلاء البشر وتعبيد الطرق أمامهم. ولكنّه لم يرغب بأن يكونوا أوصياء أفلاطونيّين معيّنين[2]. واعتقد بأنّ الآخرين الذين يشابهونه يمكن تعليمهم، وسيكونون، حين يتمّ تعليمهم، جديرين باتخاذ خيارات، وبأنّ هذه الخيارات يجب أن لا تكون مقيَّدة أو مُدارةً من الآخرين، ضمن حدود بعينها. وهو لم يقتصر على مناصرة التعليم متناسيًا الحريّة التي يكون المتعلّم جديرًا بها (كما فعل الشيوعيّون)، أو مارس ضغطًا من أجل حريّة كاملة للاختيار، مع نسيان أنّه من دون تعليم ملائم ستقود تلك الحريّة إلى الفوضى وكذلك، كرد فعل عليها، إلى عبوديّة جديدة (كما فعل الأناركيّون). لقد طالب بالأمرين معًا. ولكنّه لم يعتقد بأنّ هذه العمليّة ستكون سريعة، أو بسيطة، أو كونيّة: كان بالمجمل شخصًا تشاؤميًّا، وعمد بالتالي إلى الدفاع عن الديمقراطيّة والتشكيك بها في آن، ما تسبّب بأن تتمّ مهاجمته بشدة، وتعرّضه للنقد الحاد إلى اليوم.

وقد لاحظ ليڤينغستون بأنّ مِلْ كان واعيًا بشكل حاد لظروف عصره، ولكنه لم يرَ أبعد من ذلك. ويبدو هذا لي تعليقًا منصفًا. كان مرض إنكلترا الڤيكتوريّة هو الكلوستروفوبيا [رُهاب الأماكن المغلقة] - كان ثمة شعور بالاختناق، وعمدت الشخصيات الأفضل والأكثر موهبة في تلك الفترة، مِلْ وكارلايل، نيتشه وإبسن، وشخصيّات من اليمين واليسار على حدّ سواء- إلى المطالبة بالمزيد من الهواء والضوء. إنّ العُصاب الهائل

(1) L .3/268.

(2) هذا هو السطر الذي يميّزه عن سان-سيمون وكونت، وعن هـ. ج. ولز والتكنوقراط.

في عصرنا هو الآغورافوبيا [رُهاب الأرض الخاوية]؛ البشر يشعرون بالرعب من التشظّي ومن النسبة الضئيلة للتّوجيه: يعمدون إلى المطالبة، مثل بشر هوبز الذين لا سيّد لهم في حالة الطبيعة، بجدران لإبقاء المحيط الهائج خارجًا، وبنظام، وأمن، وبتنظيم، وبسلطة واضحة ومحدَّدة، ويشعرون بالتوجّس من احتماليّة حلول قدر كبير من الحريّة، التي ستتركهم تائهين في خواء معادٍ وهائل، في صحراء من دون طرق أو نقاط علام أو أهداف. إنّ وضعنا مختلف عن وضع القرن التاسع عشر، وكذلك هي مشكلاتنا؛ إنّ مجال اللاعقلانيّة يُعتبَر أكثر اتّساعًا وتعقيدًا من أيّ درجة كان مِلْ يحلم بها. لقد أصابت الشيخوخة سيكولوجيّة مِل، وأصبحت أكبر فأكبر مع كل اكتشاف يتم إعلانه. يتم توجيه النقد له بشكل منصف بسبب إيلائه قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالعقبات الروحانيّة الصرفة أمام الاستخدام المثمر للحريّة -الافتقار إلى النور الأخلاقيّ والفكريّ - وقدرًا ضئيلًا [من الاهتمام] (بالرغم من أنّه لا يكاد يُقارَن بالقدر الضئيل الذي أكّد عليه منتقدوه) بالفقر، والمرض وأسبابهما، وبالمصادر المشتركة والتفاعل بينهما؛ وبالتركيز على نحو شديد الضيق على حريّة الفكر والتعبير. إنّ كل هذا صحيح. ومع ذلك، ما هي الحلول التي أوجدناها، مع كلّ معرفتنا التكنولوجيّة والسيكولوجيّة الجديدة والسلطات الجديدة الكبرى، في ما عدا الوصفات القديمة التي دعا إليها مؤسّسو النزعة الأنسنيّة - إيراسموس وسبينوزا، لوك ومونتسكيو، ليسنغ وديدرو - أي، العقل، والتعليم، ومعرفة الذات، والمسؤوليّة؛ وقبل أيّ شيء، معرفة الذات؟ أيّ أمل آخر سيكون أمام البشر، أو سبق له أن كان موجودًا؟

IV

إن غاية مِلْ المثلى ليست أصيلة. إنّها محاولة لصهر العقلانيّة مع الرومانتيكيّة: أي، غاية غوته وفلهلم هومبولت؛ شخصيّة غنيّة، عفويّة، متعدّدة الجوانب، لا تعرف الخوف، حرّة، ومع ذلك هي عقلانيّة وذات إدارة ذاتيّة. ويلاحظ مِلْ أنّ الأوروبيّين يدينون بالكثير إلى «تعدّديّة الطرق»[1]. من الاختلافات وتباينات الرأي الهائلة نبع

(1) L 3/274.

التسامح، والتعدّد، والإنسانيّة. وفي انفجار مفاجئ لشعور مناهض للمساواتيّة عمد إلى مديح العصور الوسطى لأنّ البشر كانوا آنذاك أكثر تفرّدًا وأكثر مسؤوليّة: كان البشر يموتون من أجل المبادئ، وكانت المرأة مساوية للرجل. ولقد اقتبس ميشيليه مع موافقته على كلامه: «العصور الوسطى المسكينة، وبابويّتها، وفروسيّتها، وإقطاعيّتها، بفعل أيّ أيادٍ ماتت؟ بفعل أيادي المحامي، والمفلس المحتال، وصائغ العملة الزائفة»[1]. هذه ليست لغة راديكاليّ فلسفيّ، بل لغة بيرك، أو كارلايل، أو تشيسترتون. وفي شغفه لألوان ونسيج الحياة نسي مِلْ لائحة الشهداء الخاصة به، كما نسي تعليمات والده، وبنثام، وكوندورسيه. تذكّر كوليردج فحسب، وأهوال مجتمع طبقة وسطى رتيب –الرعايا الممتثلون الرماديّون الذين يعبدون المبدأ الشرير القائل «إنّ الحق الاجتماعيّ المطلق لكلّ فرد، هو أنّ أيّ فرد آخر ينبغي أن يتصرف في كل مجال كما ينبغي له هو بالتحديد»[2]، أو ربما بشكل أسوأ، بأنّ «واجب كلّ إنسان أن يكون الآخر متديّنًا»، إذ «إنّ الله لا يبغض فحسب أفعال غير المتديّنين، بل لن يعتبرنا بريئين من الذنوب إن اكتفينا بعدم انتهاك حُرُماته»[3]. هذه هي شعارات إنكلترا الڤيكتوريّة، ولو كان هذا هو مفهومها عن العدالة الاجتماعيّة، فإنّ من الجيّد كونه قد مات. وفي لحظة مشابهة، مبكّرة من السخط الحاد على دفاعات تنزيه الذات لاستغلال الفقراء، عبّر مِلْ عن حماسته للثورة والعنف، بما أنّ العدالة كانت ذات قيمة أكبر من الحياة[4]. كان في الخامسة والعشرين من عمره حين كتب هذا. وبعد مرور ربع قرن، صرّح بأنّ الحضارة التي لا تمتلك القوة الداخليّة لمقاومة الهمجيّة

---

(1) ترجمة مِلْ عن جول ميشيليه:

Jules Michelet، *Histoire de France*، vols 1–5 (Paris، 1833–41)، book 5، chapter 3 (vol. 3، p. 32)، في مراجعة مِلْ لهذه المجلدات في: CW xx 252.

(2) L 4/289.

(3) ibid.

(4) لعلّها إشارة إلى الملاحظات في الرسالة الموجّهة إلى جون سترلنغ، 20–22 تشرين الأول/أكتوبر 1831: CW xii 84. تمت الإشارة إلى هذه الملاحظات بشكل مباشر في ما سبق: «إنّ الثورة التي ستتسبّب بقتل كل البشر الذين يتقاضون دخلًا سنويًّا يزيد على 500 جنيه استرلينيّ قد تسهم في تحسين الأمور بشكل كبير».[المحرّر].

من الأفضل لها أن تموت[1]. قد لا يكون هذا صوت كانط، ولكنّه ليس صوت النفعيّة؛ بل هو صوت روسّو أو ماتزيني.

ولكن نادرًا ما يتابع مِلْ بهذه النبرة. إنّ حَلَّه ليس ثوريًا. لو تم جعل الحياة البشريّة قابلة للاحتمال، يجب أن تكون المعلومات مركزيّة والسلطة متناثرة. لو كان كلّ شخص يعرف أكبر قدر ممكن، ولا يمتلك قدرًا كبيرًا من السلطة، قد نتمكّن من تجنّب وجود دولة «تقزّم بشرها»[2]، يكون فيها «الحكم المطلق لقائد السلطة التنفيذيّة على حشد من الأفراد المنعزلين، الكل متساوون ولكن الكلّ عبيد»[3]؛ «عبر بشر صغار لا يمكن تحقيق شيء عظيم فعليًا»[4]. ثمّة خطر شنيع في عقائد وأشكال الحياة التي «تقيّد»، و«تعيق»، و«تقزّم» البشر[5]. إنّ الوعي الحاد في زمننا لأثر نزع السمة البشريّة من الثقافة الجماهيريّة؛ ولتدمير المقاصد الأصيلة، الفرديّة والمجتمعيّة على حدّ سواء، عبر معاملة البشر ككائنات لا عقلانيّة يجب تضليلها والتلاعب بها عبر ميديا الإعلان الجماهيريّ والتواصل الجماهيريّ – وبذا يتم «تغريبهم» عن المقاصد الأساسيّة للبشر عبر تركهم مكشوفين أمام تلاعب قوى الطبيعة المتفاعلة مع الجهل، والرذيلة، والغباء، والتقليد البشريّ، وقبل أيّ شيء خداع الذات والعمى المؤسّساتيّ– ولقد شعر مِلْ بهذا بعمق وألم وكذلك من رَسْكِنْ أو وليم موريس. ولم يختلف عنهم في هذه المسألة إلا في تنبّهه الأكثر وضوحًا للمعضلة التي خلقتها الحاجات العفويّة للتعبير الذاتيّ الفرديّ وللتوافق البشريّ. ولقد تأسّس كرّاسه عن الحريّة على هذه الثيمة. «ويجب أن يُخشى»، أضاف مِلْ بسوداويّة، بأنّ «تعليمات» مقالته «ستحتفظ بقيمتها لزمن طويل»[6].

ولقد أشار برتراند راسّل – حفيد مِلْ – مرةً إلى أنّ أعمق معتقدات الفلاسفة

---

(1) L .4/291.

(2) L .5/310.

(3) *Autobiography*, chapter 6: CW i 201.

(4) L .5/310.

(5) L 3/266, except" stunt" which is in *Autobiography*, chapter 7 (CW i 260), and *Considerations on Representative Government*, chapter 3 (CW xix 400).

(6) *Autobiography*, chapter 7: CW i 260.

نادرًا ما يتم تضمينها في محاججاتهم الرسميّة؛ إذ إنّ المعتقدات الأساسيّة، والآراء الشاملة بشأن الحياة تشبه الحصون التي يجب أن تكون محميّة ضد الأعداء[1]. يستهلك الفلاسفة سلطتهم الفكريّة في محاججات ضد الاعتراضات الفعليّة والمحتمَلة الموجَّهة ضد عقائدهم، وبرغم أن الأسباب التي يجدونها، والمنطق الذي يستخدمونه، قد تكون معقّدة، وبارعة، وهائلة، فإنّها ليست سوى أسلحة دفاعيّة؛ وسيتبيّن بأنّ الحصن الداخليّ بحد ذاته - رؤية الحياة التي يتمّ شنّ الحرب من أجلها- ستكون، كقاعدة، بسيطة نسبيًا وغير معقّدة. وإنّ دفاع مِلْ عن موقفه في كرّاسه عن الحريّة ليس من الجودة الفكريّة القصوى، كما تتم الإشارة أغلب الأحيان: يمكن أن يتمّ قلب أكثر محاججاته ضدّه؛ وبالتأكيد، لا تتّسم أيٌّ منها بكونها حاسمة، أو بأنّها قد تُقْنع خصمًا عنيدًا أو غير متعاطف معه. ومنذ أيّام جيمس ستيفن، الذي صدر هجومه الشرس على موقف مِلْ في العام الذي شهد وفاة مِل، وصولًا إلى المحافظين والاشتراكيّين والتسلّطيّين والتوتاليتاريّين في زمننا، تجاوز عدد نقّاد مِل، بالمجمل، عدد المدافعين عنه. وبالرغم من ذلك، فإنّ الحصن الداخليّ -الأطروحة المركزيّة- التي صمدت أمام الاختبارات. قد تحتاج إلى تفصيل أو تعديل، ولكنّها لا تزال الطرح الأكثر وضوحًا، وبلاغة، وإقناعًا، وتأثيرًا في وجهة نظر أولئك الذين يتوقون إلى مجتمع منفتح ومتسامح. وإنّ سبب هذا لا يقتصر على نزاهة تفكير مِل، أو الجاذبيّة الأخلاقيّة والفكريّة لنثره، بل حقيقة أنّه يقول شيئًا صحيحًا ومهمًا بشأن بعض أكثر السمات والتطلّعات جوهريّة بالنسبة إلى البشر.

إنّ مِلْ لا يقتصر على مجرّد نطق سلسلة متّصلة من الطروحات الواضحة (ستعاني كلٌّ منها، في حال تم طرحها بشكل منفرد، من التشكيك بصحّتها) مرتبطة بصلات منطقيّة بقدر ما بإمكانه تقديمها. لقد أدرك شيئًا بارزًا وأساسيًا بشأن الأثر التدميريّ لأكثر جهود الإنسان نجاحًا في تطوير الذات في المجتمع الحديث؛ وبشأن العواقب غير المقصودة للديمقراطيّة الحديثة، والتضليل والأخطار العمليّة للنظريّات التي تمّ

(1) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (New York, 1945; London, 1946), chapter 23, 2nd paragraph.

(ولا يزال يتم) بواسطتها الدفاع عن بعض أسوأ تلك العواقب. ولهذا، وبرغم ضعف المحاججة، والنهايات غير المحكَمة، والأمثلة البالية، ولمسة الهيمنة الختاميّة التي لاحظها دزرائيلي بمكر، وبرغم الافتقار الكليّ لجرأة الإدراك التي لا يمتلكها إلا البشر ذوو العبقريّة الأصيلة، فإنّ مقالته ثقّفت جيله، ولا تزال تثير الجدل. إنّ طروحات مِلْ المحوريّة ليست حقائق بدهيّة، وليست واضحةً بذاتها على الإطلاق. إنها عبارات تعبّر عن موقف تمّت مقاومته ورفضه من الأخلاف الحديثين لمعاصريه الأكثر شهرة، ماركس، وكارلايل، ودوستويفسكي، ونيومان، وكونت، ولا تزال عرضة للهجوم العنيف لأنّها لا تزال معاصرة. يعالج [كتاب] عن الحريّة قضايا اجتماعيّة محدَّدة وفقًا لأمثلة مأخوذة من قضايا أصيلة وإشكاليّة آنذاك، وإنّ مبادئها وخلاصاتها لا تزال حية جزئيًا لأنها تنبع من أزمات أخلاقيّة حادة في حياة الإنسان، ومنذ ذلك الحين فصاعدًا [تنبع] من حياة منخرطة في الكدح من أجل قضايا ملموسة واتّخاذ قرارات أصيلة - تُعتَبر خطيرة أحيانًا بالتالي. نظر مِلْ في المسائل التي كانت تُشكل عليه بشكل مباشر، وليس عبر عروض تقدّمها أيّ أرثوذكسيّة. وقد كان تمرّده ضد تعليم والده، وإقراره الصريح بقيم كوليردج والرومانتيكيّين، الفعل التحريريّ الذي دمّر تلك العروض بشكل كليّ. وانطلاقًا من أنصاف الحقائق هذه، أيضًا، قام بتحرير نفسه بدوره، وأصبح مفكّرًا بجهوده الذاتيّة. ولهذا السبب، وفيما ينحدر سبنسر وكونت، تاين وباكل، بل وحتى كارلايل ورسكن -شخصيات كان لها حضور مبالغ فيه في جيلهم- بسرعة نحو (أو يتمّ ابتلاعهم من) ظلال الماضي، يبقى مِلْ ابنًا للواقع بذاته.

وإنّ أحد أعراض هذا النمط الذي يتّسم بجودة أصيلة، ممتازة، ثلاثيّة الأبعاد، هو أنّنا نشعر بالثقة بأنّ بإمكاننا معرفة ما سيكون عليه موقفه بشأن قضايا زمننا الحاضر. هل يمكن لأحد التشكيك بالموقف الذي كان سيأخذه في قضية دريفوس، أو حرب البور[1]، أو الفاشيّة، أو الشيوعيّة؟ أو حتى، بشأن ميونخ، أو السويس، أو بودابست،

(1) حربا البور (Boer Wars): حربان شنّتهما الإمبراطوريّة البريطانيّة ضدّ سكّان جمهوريّتَيْ البور [«المزارع» باللغتين الهولنديّة والأفريكانز]: دولة أورانج الحرّة، وجمهوريّة ترانسفال [الاسم القديم لجنوب أفريقيا]، في مستعمرات جنوب أفريقيا. كانت الحرب الأولى بين عامي 1880-1881، والثانية بين عامي 1899-1902.

أو الأبارتايد، أو الكولونيالية، أو تقرير وولفِنْدن[1]؟ هل يمكننا أن نكون واثقين بهذا الشكل بما يخص واعظين أخلاقيّين ڤكتوريّين بارزين آخرين؟ كارلايل أو رسكن أو ديكنز؟ أو حتى كينغسلي أو ولبرفورس أو نيومان؟ وبالتأكيد، فإنّ هذا الأمر وحده دليل على ديمومة القضايا التي تعامل مِلْ معها، ودرجة تبصّره فيها.

V

عادة ما يتم تقديم مِلْ باعتباره معلّمًا ڤيكتوريًا منصفًا ذا روح راقية، محترمًا، وحسّاسًا وإنسانيًا، ولكنه «رصين، وميّال للنقد القاسي، وحزين»[2]؛ فيه شيء من السذاجة، وشيء من التزمّت؛ رجل خيّر ونبيل، ولكنّه قاسٍ، ووعظيّ، ومسلوب العاطفة؛ تمثال شمعيّ ضمن مجموعة من التماثيل الشمعيّة في عصر يُعتبَر الآن قد مات وانتهى ومتكلّفًا جنبًا إلى جنب مع تلك التماثيل. وإنّ سيرته الذاتيّة -التي تُعد أحد أكثر توصيفات الحياة البشريّة تأثيرًا- تُلطّف من هذا الانطباع. كان مِلْ مثقّفًا بكل تأكيد، وكان شديد الوعي، ولا يشعر بالعار على الإطلاق من هذه الحقيقة. كان يعلم بأنّ اهتمامه الأساسيّ ينصبّ على الأفكار العامة في مجتمع يشكّك بها بدرجة كبيرة: «إنّ الإنكليز»، كتب إلى صديقه غوستاف ديشتال، «يشكّكون عادةً في أكثر الأفكار وضوحًا، إذا كان يُشَكّ بأنّ الشخص الذي يقدّمها يمتلك أيّ أفكار عامة»[3]. كان مولعًا بالأفكار، ويرغب بأن تكون مثيرة للاهتمام قدر الإمكان. وقد أُعجب بالفرنسيّين بسبب احترامهم للمثقّفين على عكس الإنكليز. وقد لاحظ أنّ ثمة قدرًا

---

(1) تقرير وولفندن (Wolfenden Report): تقرير اللجنة الإداريّة بشأن جنايات المثليّين والدعارة، الذي اشتُهر باسم اللورد جون وولفندن الذي كان رئيس اللجنة التي تمّ تشكيلها عام 1957 بعد وصول عدد الرجال المتّهمين بإقامة علاقات مثليّة في إنكلترا وويلز إلى 1069 شخصًا عام 1954. وقد كان من أهم توصيات اللجنة أنّ «السلوك المثليّ بين بالغين راشدين في مكان خاص يجب أن لا يُعتبر بعد الآن مخالفة جنائيّة»، وذلك بعد أن حدّدت اللجنة سنّ الرشد بـ 21 عامًا.

(2) Michael St John Packe, *The Life of John Stuart Mill* (London, 1954), p. 504.

(3) رسالة بتاريخ 9 شباط/ فبراير 1830: CW xii 48.

جيّدًا من الحديث في إنكلترا بشأن تقدّم العقل في البلاد[1]، ولكنّه بقي متشكّكًا حيال ذلك. وتساءل فيما إذا كان «'تقدّم العقل' الخاص بنا بالأحرى مسيرًا نحو أفعالٍ من دون تعقّل، ونحو دعم افتقارنا إلى العمالقة بجهود موحَّدة لحشدٍ متعاظمٍ بشكل مستمر من الأقزام»[2]. وإنّ مفردة «قزم»، والخوف من الصّغر، تسود جميع كتاباته.

ولأنّه آمن لأهميّة الأفكار، كان مُستعدًا لتغيير أفكاره إذا تمكّن الآخرون من إقناعه بعدم فعاليّتها، أو حين يتمّ كشف رؤية جديدة أمامه، كما كانت عليه الحال مع كوليردج أو سان-سيمون، أو، كما اعتقد جازمًا، مع العبقريّة الترانسندنتاليّة لهارييت تايلور. لقد أحبّ النقد بحدّ ذاته. وكره التملّق، حتى لو كان مديحًا لعمله. وهاجم الدوغمائيّة لدى الآخرين وكان متحرّرًا بشكل أصيل منها بنفسه. وبرغم جهود والده ومُرشديه، أبقى لديه عقليّة منفتحة غير اعتياديّة، ولقد كان «مظهره الهادئ بل البارد» مع «رأس تفكّر بقوة عمل محرّك بخاريّ» متوحّدَيْن (لو اقتبسنا كلام صديقه سترلنغ) مع «روح دافئة، ومستقيمة، ونبيلة فعلًا»[3] واستعداد آسر ونقيّ القلب للتعلّم من أيّ شخص، وفي أيّ وقت. وكان يفتقر للزهوّ، ولم يبدِ اهتمامًا كبيرًا بسمعته، ولذا لم يتمسّك بالاستقامة بحدّ ذاتها، أو بكرامته الشخصيّة، لو كان ثمة قضيّة إنسانيّة على المحك. وكان مخلصًا للحركات، وللقضايا، وللأحزاب، ولكنّه لم يتمكّن من البقاء على دعمه لها على حساب قول ما كان يعتقد بأنّه غير صحيح.

---

(1) في هذا المقطع ثمّة تداخل بين معنيَيْ المفردتين mind وintellect اللتين تُترجَمان عادةً بـ«عقل» بشكل تبادليّ. وكما سنجد في الحاشية التالية، سيميّز برلين بين المفردتين الإنكليزيّتين بشكل حاسم. ويمكن القول بإيجاز إنّ مفردة intellect هي الأقرب لمعنى «عقل» أو «فكر»، بينما تبدو مفردة mind (في هذا السياق على الأقل) أقرب لمعنى «عقليّة» أو «المزاج العقليّ».

(2) "On Genius" (1832): CW i 330.

[إنّ مقالة «عن العبقريّة» ("On Genius") ردّ على مقالة من جزأين مجهولة الكاتب نُشرت في مَنْثلي ريبوزيتوري 556 ،(1832) NS 6 *Monthly Repository*–64، 627–34، حيث تكون فكرة «تقدّم نحو الأمام» (556) بشأن العقل حاضرة بشكلٍ طاغ. إنّ العبارة الحرفيّة «تقدّم العقل» ليست موجودة، بل إنّ العبارة هي «تقدّم العقليّة» (557؛ قارن معَ 558).]

(3) رسالة من جون سترلنغ إلى ابنه إدوارد، 29 تموز/ يوليو 1844، مُقتبَسة في:

Anne Kimball Tuell, *John Sterling: A Representative Victorian* (New York, 1941), p.69.

[حيث أُتبعت مفردة «تفكّر» بإشارة استفهام «(؟)»، ربما للإشارة إلى تشكّك تويل بقراءتها للمفردة التي قبلها].

وكمثال بارز عن هذا لدينا موقفه بشأن الدين. لقد ربّاه أبوه في أكثر دوغما إلحاديّة صرامةً وضيقًا. ولكنّه تمرّد ضدها. لم يعتنق أيّ إيمان بذاته، ولكنّه لم يُقصِ الدين، كما فعل الموسوعيّون الفرنسيّون أو البنثاميّون، باعتباره نسيجًا من الفانتازيات والعواطف الصبيانيّة، وأوهامًا مُريحة، وكلامًا غامضًا صوفيًّا، وأكاذيب قصديّة. بل اعتقد بأنّ وجود الله ممكن، بل لعلّه مرجَّح، ولكنّه غير مُثْبَت، ولكن لو كان الله خيّرًا لا يمكن له أن يكون كليّ القدرة، بما أنّه سمح بوجود الشر. لم يكن ليعتقد بوجود كائنٍ يكون، في آن، خيّرًا بشكلٍ كليّ وكليّ القدرة لأن طبيعته ستتنافى مع معتمَدات المنطق البشريّ، بما أنّه رفض الإيمان بالأمور الغامضة كمحاولات محضة للتملّص من القضايا المؤرِّقة. وإن لم يفهم (ولا بدّ بأنّ هذا قد حدث أغلب الأحيان)، لم يكن يتظاهر بالفهم. وبرغم أنّه كان مستعدًّا للقتال من أجل حق الآخرين باعتناق إيمان منفصل عن المنطق، إلا أنّه رفض ذلك لنفسه. كان يبجّل المسيح باعتباره أفضل إنسان كان قد عاش في هذه الحياة، واعتبر الإيمان بإله مجموعة نبيلة من المعتقدات، بالرغم من كونها غير قابلة للفهم بالنسبة إليه. واعتبر الخلود ممكنًا، ولكنّه وضع احتماليّة ضئيلة لوجوده. كان حقيقةً، غنوصيًّا ڤيكتوريًا لم يشعر بالارتياح بما يخصّ الإلحاد واعتبر الدين أمرًا يخصّ الفرد بشكل حصريّ. وحينما تمّت دعوته لأن يكون في البرلمان، حيث تمّ انتخابه حينذاك، صرّح بأنّه مستعد للإجابة عن أيّ أسئلة قد يطرحها عليه ناخبو ويستمنستر، في ما عدا تلك المتعلّقة بآرائه الدينيّة. لم يكن ذلك جبنًا، فقد كانت تصرّفاته خلال الانتخاب شديدة الصراحة وشجاعة إلى درجة طائشة، إلى درجة أنّ أحدهم أبدى ملاحظة بأنّ الله بحدّ ذاته لم يكن سيُنتخَب لو كان على منصّة مِل. وكان سببه هو أنّ الإنسان يمتلك حقًّا غير قابل للإلغاء يتعلّق بإبقاء حياته الخصوصيّة لنفسه وبأن يقاتل من أجل هذا الحق، لو اضطر إلى ذلك. وحينما، في وقت لاحق، عمدت ابنة زوجته هيلين تايلور وآخرون إلى انتقاده بقسوة بسبب عدم اعتبار نفسه مع الملحدين بشكل أكثر صرامة، واتّهموه بكونه مراوِغًا ومتردِّدًا، بقي ثابتًا على موقفه. كانت شكوكه تخصّه وحده: لم يكن أيّ شخص مخوَّلًا بانتزاع اعتراف بالإيمان منه، ما لم يبدُ الأمر وكأنّ صمته سيُلحق الأذى بالآخرين؛ وطالما لم يحدث هذا، لم يجد سببًا للاعتراف العلنيّ بهذا. وكما كانت عليه الحال مع أكتون

بعده، اعتبر الحريّة والتسامح الدينيّ حمايةً جوهريّة للدين الفعليّ بأسره، واعتبر بأنّ التمييز الذي قامت به الكنيسة بين المجالين الروحانيّ والدنيويّ أحد أهمّ إنجازات المسيحيّة، شريطة أن تجعل حريّة الرأي مُتاحة. واعتبر بأنّ قيمة هذا الأمر الأخير أعلى من أيّ شيء آخر، ولقد دافع عن برادلاف بضراوة، بالرغم من أنه، ولأنه، لم يكن متّفقًا مع آرائه.

كان معلّمًا لجيل، ولأمّة، ولكنْ مجرّد معلّم، ليس خالقًا أو مجدِّدًا. ولم يقدّم، إلا بقدر ضئيل، أيّ تقدّم ملحوظ في المنطق أو الفلسفة أو الاقتصاد أو الفكر السياسيّ. ومع ذلك، فإنّ مجاله وقدرته على تطبيق الأفكار على حقول كان يمكن أن تُثمر فيها كان منقطع النظير. لم يكن أصيلًا، ومع ذلك قام بتحويل بنية المعرفة البشريّة في عصره.

ولأنّه كان يمتلك عقليّة نزيهة، ومنفتحة، ومتحضّرة بشكل استثنائيّ، وجدت لها تعبيرًا طبيعيًا في نثرٍ واضحٍ وجدير بالاحترام؛ ولأنّه جمع بين سعي ثابت إلى الحقيقة مع إيمان بأنّ منزلها ذو شُقق كثيرة، بحيث كان يمكن حتى لـ «البشر قصيري النظر» مثل بنثام أن يروا ما لا يمكن للبشر ذوي الرؤية الطبيعيّة أن يروه[1]؛ ولأنّ مفهومه عن الإنسان كان أعمق، ورؤيته عن التاريخ والحياة أكثر اتّساعًا وأقل بساطة من تلك الخاصة بأسلافه النفعيّين أو أتباعه الليبراليّين، برغم عواطفه المكبوتة وعقله شديد التطوّر، وبرغم شخصيّته الجادّة العقليّة الصارمة، برز كمفكّر سياسيّ أساسيّ في زمننا. ولقد قام بقطيعة مع الطريقة العلميّة الزائفة، الموروثة من العالم الكلاسيكيّ وعصر العقل، عن طبيعة بشريّة محدَّدة، موجودة في كلّ الأزمنة، وفي كل مكان، بالحاجات، والعواطف، والدوافع اللامتغيّرة ذاتها التي لا تستجيب بشكل مختلف إلا إلى اختلاف الوضع والحافز، أو تعمد إلى التطوّر وفقًا لنموذج لا متغيّر بعينه. وبالنسبة إلى هذا، عمد إلى استبدال (ليس بشكلٍ واعٍ دومًا) صورة الإنسان كخلّاق، وغير قادر على الاكتمال الذاتيّ، ولذا لا يمكن التنبّؤ بسلوكه كليًا: لا معصوم،

(1) "Bentham": CW x 94.

ويتابع القول: «كلّ الأوردة الغنيّة للتأمّل الأصيل والمذهل، تقريبًا، تمّ فتحها من قِبل أنصاف مفكّرين منهجيّين».

واجتماع معقّد من التناقضات، بعضها قابل للتسوية، وبعضها الآخر غير قادر على الحل أو التناغم؛ غير قادر على الكفّ عن بحثه عن الحقيقة، والسعادة، والجِدّة، والحريّة، ولكن من دون أيّ ضمانة، لاهوتيّة أو منطقيّة أو علميّة، على قدرته على بلوغها؛ كائن حر، غير كامل، قادر على تحديد مصيره في ظروف مواتية لتطوّر عقله ومواهبه. وقد كان مؤرَّق الذهن بفعل مشكلة الإرادة الحرة، ولم يجد أيّ حل أفضل لها مقارنة بأيّ شخص آخر، بالرغم من أنّه اعتقد أحيانًا بأنّه حلّها. ولقد آمن بأنّ ما يميّز البشر عن بقيّة الطبيعة ليس الفكر العقلانيّ، أو السيطرة على الطبيعة، بل حريّة الاختيار والتجربة؛ ومن بين جميع أفكاره كان هذا الرأي هو الذي رسّخ شهرته الدائمة[1]. ولقد عنى بالحريّة شرطًا لا يكون فيه البشر ممنوعين عن اختيار كلٍّ من

(1) سيتبيّن من السياق العام لهذه المقالة أنني لا أوافق أولئك الذين يرغبون باعتبار أنّ مِلْ يفضّل نمطا ما من هيمنة المثقّفين اليمينيّين. ولا يمكنني إدراك كيف يمكن اعتبار أنّ هذه هي الخلاصة المعتَمَدة لمل؛ لا بحسب الاعتبارات التي حاججتها فحسب، بل بحسب تحذيراته الخاصة ضد الاستبداد الكونتيّ [نسبةً إلى كونت] الذي تأمّل مليًّا، وبشكل دقيق، في مثل هذه التسلسليّة الهرميّة. وفي الوقت ذاته، مثل عدد كبير من الليبراليّين الآخرين في القرن التاسع عشر في إنكلترا وأماكن أخرى، لم يكن معاديًا فحسب لأثر التقليديّة غير المنتقدة، أو السلطة المحضة للقصور الذاتيّ، بل يخشى كذلك حُكم الأغلبية الديمقراطيّة غير المتعلّمة؛ وبالنتيجة، حاول أن يُدخل إلى منظومته بعض الضمانات ضد رذائل الديمقراطيّة غير المضبوطة، متأمّلًا، وبرغم كون الجهل واللاعقلانيّة ستبقى سائدة بأي حال من الأحوال (لم يكن مبالغًا في تفاؤله بشأن درجة ازدهار التعليم)، بأن تميل السلطة لأن تُمارَس من الأشخاص الأكثر عقلانية، وإنصافًا، ومعرفة في المجتمع. على أية حال، إن القول إنّ مِلْ كان قلقًا من الأغلبيّات بذاتها أمرٌ، واتّهامه بالنزعات التسلّطية، أو تفضيل حُكم النخبة العقلانيّة، أمرٌ آخر، بصرف النظر عمّا اشتقّ الفابيّون منه. إنّه لم يكن مسؤولًا عن آراء مريديه، بخاصة أولئك الذين لم يقم باختيارهم بنفسه ولم يعرفهم. كان مِلْ آخر شخص يمكن اعتباره مذنبًا بسبب مناصرة ما عَمَدَ باكونين، في معرض هجومه على ماركس، إلى توصيفه بالبيدانتوقراطية، أي حُكم النخبة الأكاديميّة، الذي اعتبره أحد أكثر أشكال الاستبداد اضطهادًا.

[لقد كان مِل، حقيقةً، هو من سكّ اصطلاح بيدانتوقراطية «*Pédantocratie*»، في رسالة بتاريخ 25 شباط/ فبراير 1842 إلى أوغوست كونت: CW xiii 502. ولقد أحبّ كونت الاصطلاح وتبنّاه، بموافقة مِلْ (xiii 524): انظر على سبيل المثال: *Catéchisme positiviste* (Paris، 1852)، p. 377. واستخدم مِلْ الاصطلاح مجددًا في وقت لاحق: بالإنكليزيّة في: 308/ L 5 وفي *Considerations on Represen-tative Government*، chapter 6: CW xix 439. ولم أجد الاصطلاح عند باكونين بعد، بالرغم من أنه قال فعلًا في *Gosudarstvennost' i anarkhiya*: «أن نكون عبيدًا للمتحذلقين – أيّ قدَر للبشرية!» انظر =

موضوع وطريقة عبادته. وبالنسبة إليه، لا يمكن أن يُعتبَر المجتمع إنسانيًا بالمطلق إلا في حال تحقّق هذا الشرط. وكان تحقُّقه غايةً مثلى اعتبرها مِلْ أعلى قيمة من الحياة بذاتها.

= ص. 112 في: *Archives Bakounine*، vol. 3، *Étatisme et anarchie*، 1873 (Leiden، 1967)، وص. 134 في: Michael Bakunin، *Statism and Anarchy*، ed. and trans. Marshall Shartz (Cambridge: etc.، 1990). [المحرّر.]

التحرُّر من الأمل والخوف

I

هل المعرفة تُحرِّر دومًا؟ إنّ رأي الفلاسفة الإغريق الكلاسيكيّين، الذي تُشاركهم فيه معظم، إن لم يكن كلّ، الثيولوجيا المسيحيّة، هو أنّها تُحرِّر. «وتعرفون الحقّ، والحقّ يحرّركم»[1]. ويتّفق الرواقيّون القدماء ومعظم العقلانيّين الحديثين، على حدّ سواء، مع التعاليم المسيحيّة بشأن هذه القضيّة. وبحسب هذا الرأي، إنّ الحريّة هي الإنجاز غير المُعرقَل لطبيعتي الفعليّة - غير معرقَلة عبر عقبات خارجيّة أو داخليّة. وفي حالة المقطع الذي عمدتُ إلى اقتباسه، فإنّ الحريّة موضع البحث (أنا أتبع تأويل فيستوغيير في هذه النقطة) هي التحرّر من الخطيئة، أي، المعتقَدات الخاطئة بشأن الله، والطبيعة، ونفسي، التي تُعيق فهمي. وإنّ الحرية المقصودة هي حريّة تحقيق الذات أو قيادة الذات - التحقيق عبر نشاط الفرد الخاص بخصوص المقاصد الفعليّة لطبيعته (بصرف النظر عن كيفيّة تعريف مثل هذه المقاصد أو الطبائع)، والتي يتم إحباطها عبر إساءة إدراكه للعالم وموقع الإنسان فيه. ولو أضفتُ إلى هذا النتيجة المنطقيّة بكوني عقلانيًّا - أي، أنّ بإمكاني فهم أو معرفة (أو على الأقل صوغ معتقَد صحيح بشأن) لمَ أعمد إلى فعل ما أفعله، أي، التمييز بين الفعل (الذي يستلزم اتخاذ خيارات، وصوغ نوايا، والسعي إلى أهداف) والاكتفاء بالسلوك (أي، تعرّضي للأفعال عبر مسبّبات قد لا تكون عمليّاتها معروفة لي أو غير قابلة لأن تتأثّر برغباتي أو مواقفي) - وسيستتبع

(1) إنجيل يوحنّا (8: 32).

الأمر أنّ معرفة الوقائع ذات الصلة - بشأن العالم الخارجيّ، والأشخاص الآخرين، وطبيعتي - ستُزيل المُعوّقات عن سياساتي الناجمة عن الجهل والتضليل.

ولقد اختلف الفلاسفة (واللاهوتيّون، والمسرحيّون، والشعراء) بشكل واسع حيال سمات طبيعة الإنسان وغاياتها؛ ونمط ودرجة السيطرة على العالم الخارجيّ المطلوبة لتحقيق الإنجاز، الكامل أو الجزئيّ، لهذه الطبيعة وغاياتها؛ وما إذا كان ثمة طبيعة عامة أو غايات موضوعيّة موجودة أساسًا؛ وما موضع الحد الفاصل بين العالم الخارجيّ للمادة والكائنات اللاعقلانيّة عن الفاعلين الفعليّين. ولقد اعتقد بعض المفكّرين بأنّ مثل هذا الإنجاز كان (أو سبق أن كان، أو سيكون يومًا ما) ممكنًا على الأرض، فيما أنكر آخرون إمكانيّة ذلك. وأكّد البعض أنّ غايات البشر موضوعيّة وقابلة للاكتشاف عبر مناهج محدَّدة من الاستقصاء، ولكنّهم اختلفوا حيال ماهيّتها: إمبريقيّة أو بديهيّة؛ حدسيّة أو منطقيّة؛ علميّة أو تأمّليّة محضة؛ عموميّة أو خصوصيّة؛ محصورة بذوي الموهبة الخاصة أو الباحثين المحظوظين أو هي مفتوحة أمام أيّ إنسان من حيث المبدأ. وآمن آخرون بأنّ مثل هذه الغايات ذاتيّة، أو محدَّدة عبر عوامل فيزيائيّة أو سيكولوجيّة أو اجتماعيّة، مختلفة بشكل كبير. ومجدّدًا، فإنّ أرسطو، مثلًا، افترض بأنّه إذا كانت الشروط الخارجيّة غير مواتية بشكل كبير - لو عانى الفرد من الحظّ العاثر لبرايام [ملك طروادة] - فإنّ هذا سيجعل الإنجاز الذاتيّ، وهو التحقّق الأمثل لطبيعة الفرد، مستحيلًا. ومن جانب آخر، أكّد الرواقيّون والأبيقوريّون أنّ الضبط الذاتيّ العقلانيّ التام يمكن تحقيقه عبر الإنسان بصرف النظر عن ظروفه الخارجيّة، بما أنّ كل ما يحتاجه هو درجة ملائمة من الانعزال عن المجتمع البشريّ والعالم الخارجيّ؛ وقد أضافوا إلى هذا الأمر الاعتقاد التفاؤليّ بأنّ الدرجة الملائمة للإنجاز الذاتيّ كانت، من حيث المبدأ، قابلة للبلوغ من أيّ شخص يسعى بشكلٍ واعٍ إلى الاستقلال والحكم الذاتيّ، أي، التملّص من كونه ألعوبةً للقوى الخارجيّة التي يعجز عن التحكّم بها.

ومن بين الافتراضات المشتركة بين كلّ هذه الآراء:

أ. إنّ للأشياء والأشخاص طبائع - بنى مميَّزة مستقلة عن كونها معروفة أو لا؛

ب. إنّ هذه الطبائع والبنى محكومة بقوانين شاملة ولامتغيّرة؛

ج. إنّ هذه البنى والقوانين، على الأقل من حيث المبدأ، جميعها قابلة للمعرفة؛ وإنّ معرفتها ستصون البشر أوتوماتيكيًّا من التخبّط في الظلمة وتشتيت الجهد على سياسات محكومة بالفشل، إذا تمّ أخذ الوقائع في الاعتبار - طبيعة الأشياء والأشخاص والقوانين التي تحكمهم.

وبحسب هذه العقيدة، إنّ البشر ليسوا مُقادين ذاتيًّا وهم، بالتالي، ليسوا أحرارًا حينما يكون سلوكهم ناتجًا عن عواطف سيئة التوجيه - على سبيل المثال، مخاوف من كيانات غير موجودة، أو كراهية ليست ناجمة عن إدراك عقلانيّ للحالة الفعليّة للمسائل بل عن أوهام، وفانتازيات، ونتائج لذكريات لا واعية وجروح منسيّة. وإنّ التسويغات والأيديولوجيات، في هذا الرأي، تفسيرات خاطئة للسلوك الذي تكون جذوره الفعليّة غير معروفة أو متجاهَلة أو مُساءً فهمها؛ وستعمد هذه بدورها إلى توليد أوهام، وفانتازيات وأشكال أخرى من السلوك اللاعقلانيّ والقاهر. تتكوّن الحريّة الفعليّة، إذًا، في قيادة الذات: يكون الإنسان حرًا إلى الدرجة التي يكون فيها التفسير الفعليّ لنشاطه كامنًا في النوايا والدوافع التي يكون واعيًا لها، وليس في شرطٍ سيكولوجي أو فيزيولوجيّ مخفيّ كان سيُحدث الأثر ذاته، أي، السلوك ذاته (الظاهر كخيار)، بصرف النظر عن التفسير أو التبرير الذي يحاول الفاعل إظهاره. ويكون الإنسان العقلانيّ حرًا إذا لم يكن سلوكه ميكانيكيًا، ونابعًا من الدوافع بحيث يكون المقصود منه إنجاز المقاصد التي يكون، أو بإمكانه أن يكون، متنبّهًا لها؛ إذًا من الصحيح القول إنّ امتلاك هذه النوايا والمقاصد شرطٌ لازمٌ، وليس كافٍ، لسلوكه. وإنّ الإنسان غير الحر يشبه شخصًا مخدَّرًا أو منوَّمًا مغناطيسيًا: وبصرف النظر عن التفسيرات التي قد يقدّمها بنفسه بشأن سلوكه، سيبقى على حاله مهما طرأ من تغيُّر في دوافعه وسياساته المكشوفة والواضحة؛ وسنعتبره أسيرًا في قبضة القوى التي لا يكون بإمكانه التحكّم بها، غير حرٍّ، حينما يكون واضحًا بأنّ سلوكه سيكون هو ذاته، فيما لو تنبّأنا به، بصرف النظر عن الأسباب التي سيقدّمها لذلك.

وإنّ عرض المسائل على هذا النحو يعني تحديد العقلانيّة والحريّة، أو على الأقل المضيّ شوطًا بعيدًا نحوها. وإنّ الفكر العقلانيّ هو الفكر الذي يكون مضمونه، أو

خلاصاته على الأقل، خاضعًا للقواعد والمبادئ التي لا تكون مجرّد مواد في تسلسل سببيّ أو عشوائيّ؛ وإنّ السلوك العقلانيّ هو السلوك الذي يُمكن تفسيره (من حيث المبدأ على الأقل) عبر الفاعل أو المراقب وفقًا للدوافع، والنوايا، والخيارات، والأسباب، والقواعد، وليس وفقًا للقوانين الطبيعيّة وحدها - أكانت سببيّة أو إحصائيّة، أو «عضويّة» أو غيرها من النمط المنطقيّ ذاته (وإن معرفة ما إذا كانت التفسيرات التي تكون وفقًا للدوافع، والأسباب، وما إلى ذلك، وتلك التي تكون وفقًا للمسبّبات، والاحتمالات، وما إلى ذلك، مختلفةً «تصنيفيًّا» وعاجزة من حيث المبدأ عن الصدام أو مرتبطةً في ما بينها فعليًا، هي، بالطبع، مسألة حاسمة؛ ولكنّني لا أود طرحها هنا). وإنّ اعتبار شخصٍ ما لصًا يعني، بقدر كبير، نَسْب العقلانيّة إليه: وإنّ اعتباره مصابًا بالكلبتومانيا يعني إنكارها عنه. ولو كانت درجات حريّة إنسانٍ ما تعتمد بشكل مباشر على (أو تكون متطابقةً مع) مدى معرفته عن جذور سلوكه، سيكون المصاب بهوس السرقة ويعرف بأنّه كذلك حرًا، إلى هذه الدرجة، إذًا؛ قد يكون عاجزًا عن التوقّف عن السرقة أو حتّى محاولة فعل ذلك؛ ولكنّ معرفته بهذا الأمر، لأنّه الآن - كما يتمّ التأكيد - في وضعٍ لاختيار ما إذا كان سيحاول مقاومة هذا الإكراه (حتى لو كان مقدَّرًا له الفشل) أو سيدعه يتّخذ مساره، ستجعله لا أكثر عقلانيّة فحسب (إذ يبدو الأمر بديهيًا)، بل أكثر حريّة كذلك.

ولكن هل الأمر كذلك دومًا؟ هل المعرفة الواعية بميلٍ ما أو سمة سببيّة لديّ متطابقةٌ مع - أو هل تزوّدني بالضرورة بـ - السلطة للتلاعب به أو تغييره؟ بالطبع، ثمة حالة واضحة، ولكنْ مبتذلة، تُسهم فيها كلّ المعرفة في زيادة الحريّة بمعنى ما: لو كنتُ أعرف أنّني معرَّض لحصول نوبات صرَع، أو مشاعر وعي طبقيّ، أو التأثير الساحر لأنماط بعينها من الموسيقى، سيكون بإمكاني -بمعنى ما لمفردة «بإمكاني»- تخطيط حياتي بحسب مقتضيات هذا الوضع؛ بينما لو لم أكن أعرف ذلك، لن يكون بإمكاني فعل هذا؛ سأكتسب بعض الزيادة في السلطة، وبالقدر ذاته، في الحريّة. ولكن قد تعمد هذه المعرفة إلى إنقاص سلطتي في سياق آخر؛ لو كان بإمكاني توقّع نوبة صرَع أو بداية عاطفة مؤلمة، أو حتّى مرغوبة، قد يتمّ حرماني من ممارسة حرّة أخرى لسلطتي، أو منعي من تجربة أخرى - قد أعجز عن الاستمرار في كتابة الشعر، أو فهم

النص اليونانيّ الذي أقرأه، أو التفكير بالفلسفة، أو النهوض من كرسيٍّ: بمعنى آخر، قد أكتسب زيادة في السلطة والحريّة في مجال ما على حساب نقص فيهما في مجال آخر. (سأعود إلى هذه النقطة لاحقًا، في سياق مختلف بشكل طفيف). كما لن يتمّ اعتباري بالضرورة قادرًا على التحكّم بنوبات الصَرَع الخاصة بي أو الوعي الطبقيّ أو إدمان الموسيقى الهنديّة عبر معرفة ظروف حدوثها. لو كانت المعرفة تعني ما كان المؤلّفون الكلاسيكيّون يعنون عند التحدّث عنها – معرفة الوقائع (لا معرفة «ما سيتمّ فعله»، التي قد لا تكون طريقةً متخفّية للقول إنّ شيئًا ما هو الحالة المنشودة، بل إنّه التزامٌ بغايات أو قِيَم معيَّنة، أو التعبير عن، لا توصيف، قرار الفعل بطريقةٍ ما)؛ ولو، بمعنى آخر، ادّعيت امتلاكي لنمط المعرفة بشأن نفسي الذي قد أمتلكه بشأن آخرين، إذًا، وبرغم أنّ مصادري قد تكون أفضل أو يقيني أكبر، فإنّ مثل هذه المعرفة، كما يبدو لي، قد تُسهم، أولاً، في زيادة الكمّ الإجماليّ لحريّتي. إنّ المسألة إمبريقيّة: وتعتمد الإجابة على ظروف محدَّدة. وحقيقة أنّ كلّ زيادة في المعرفة ستحرّرني في ناحية ما، لا تستتبع، بحسب الأسباب المطروحة أعلاه، أنّ هذا سيُسهم بالضرورة في زيادة الكم الإجماليّ من الحريّة التي أتمتّع بها: إذ قد تُنقِصها، حيث تأخذ اليد الأولى قدرًا أكبر مما تعطيه اليد الأخرى. ولكنْ ثمّة نقد أكثر راديكاليّة لهذا الرأي ينبغي عرضه. إنّ القول إنّ إنسانًا ما لن يكون حرًّا إلا إذا فهم ذاته (حتى لو لم يكن هذا شرطًا كافيًا للحريّة) يفترض مسبقًا أنّنا نمتلك ذاتًا يجب فهمها – بأنّ ثمة بنية يتم توصيفها بشكل صحيح بأنّها طبيعة بشريّة تكون على ما هي عليه، وتطيع القوانين التي تُطيعها، وتشكّل موضوعًا للدراسة الطبيعيّة. ولقد تمّت مساءلة هذا الأمر بذاته، بخاصة من فلاسفة وجوديّين بعينهم. وبحسب هؤلاء، تمّ التأكيد على أنّ مسألة الخيار البشريّ تحتاج قدرًا أكبر من الاهتمام مقارنة بما كان يُفترَض عادةً وباطمئنان. بما أنّ الخيار يتضمّن المسؤوليّة، وبما أنّ بعض البشر في معظم الأحيان، ومعظم البشر أحيانًا، يتمنّون تجنّب هذا العبء، ثمة نزعة للبحث عن الذرائع والحُجج. ولهذا السبب، يميل البشر إلى نسب قدر كبير جدًّا من العمليّات الحتميّة للقوانين الطبيعيّة أو العلميّة – مثلًا، إلى عمليّات العقل اللاواعي، أو المنعكسات السيكولوجيّة اللامتغيّرة، أو قوانين التطوّر الاجتماعيّ. ويقول النقّاد الذين ينتمون إلى هذه المدرسة (التي تدين كثيرًا إلى كلّ

من هيغل وماركس، وإلى كيركيغارد) إنّ بعض العوائق البارزة أمام الحريّة - مثلًا، الضغوط الاجتماعيّة التي ركّز عليها ج. س. مِلْ كثيرًا - ليست قوى موضوعيّة يكون وجودها وتأثيراتها مستقلّة عن الرغبات والنشاطات البشريّة أو لا تكون قابلة للتغيّر إلا عبر وسائل ليست متاحة للبشر الأفراد - عبر الثورات أو الإصلاحات الراديكاليّة التي لا تمكن هندستها بحسب إرادة الفرد. وما يتمّ التأكيد عليه هو العكس: أنّني لست بحاجة إلى أن أكون خاضعًا لتنمّر الآخرين أو الإرغام على التماثل عبر مديري المدارس أو الأصدقاء أو الأهل؛ أو بحاجة إلى التأثر، بشكل ما، بأنّني أعجز عن كبح ما يفكّر به أو يفعله القساوسة أو النقّاد أو الجماعات المجتمعيّة أو الطبقات. ولو أصبحت عرضة لتأثّر كبير، فإنّ هذا عائد لكوني قد اخترت ذلك. لن أشعر بالإهانة إذا كنتُ عرضة للسخرية لأنني أحدب، أو يهوديّ، أو أسودُ أو بالغضب بسبب شعور اتّهامي بكوني خائنًا، إلا إذا اخترت اعتناق رأي - تقييم - الأحدب، أو عِرق ما، أو أو خيانة أولئك الذين يسيطرون عليّ بآرائهم ومواقفهم. ولكن بإمكاني دومًا اختيار تجاهل أو مقاومة هذا - التعامل بلا مبالاة حيال مثل آراء أو مواقف أو وجهات نظر كهذه؛ وسأكون حرًا بعد ذلك.

هذا هو جوهر عقيدة أولئك الذين يتمثّلون صورة الحكيم الرواقيّ، برغم كونها مبنيّة على فرضيّات مختلفة. لو اخترتُ الإذعان للشعور أو القِيَم العامة لهذه الجماعة أو تلك أو هذا الفرد أو ذاك، ستكون المسؤوليّة واقعة على كاهلي وحدي وليس على كاهل تلك القوى الخارجيّة - قوى، شخصيّة أو لا شخصيّة، التي أعزو سلوكي إلى تأثيرها الطاغي المزعوم، أعزوه بحماسة شديدة بهدف التملّص من اللوم أو اللوم الذاتيّ. وإنّ سلوكي، وماهيّتي، وشخصيّتي، بحسب هؤلاء النقّاد، ليست جوهرًا غامضًا أو مدلول نموذجٍ من الطروحات (السببيّة) العامة المفترَضة، بل هو نموذج من الخيارات أو الإخفاقاتِ ينبغي علينا الانتقاء منها والتي تمثّل بذاتها نمطًا من الخيار الذي يُتيح للأحداث أن تتّخذ مسارها، لا أن أفرض نفسي كفاعل فعّال. ولو كنتُ ناقدًا لذاتي وأواجه الوقائع، قد أجد أنّني أتخلّص من مسؤوليّاتي بسهولة متناهية.

وهذا ينطبق على المجال النظريّ ومجالات القضايا العمليّة في آن. وبالتالي، لو كنت مؤرّخًا، قد يتأثّر رأيي عن العوامل المهمّة في التاريخ بشكل كبير بفعل رغبتي

بتمجيد أو الانتقاص من قدر أفراد أو طبقات - وهو فعل تقييمٍ حُرّ من قِبلي، كما أوضحتْ المحاججات. وحينما أصبح مدركًا لهذا الأمر، سيكون بإمكاني الاختيار والحُكم كما أشاء: «الوقائع» لا تتحدّث - فقط أنا، المنتقي، المقيّم، المحكِّم، بإمكاني فعل ذلك، وسأقوم بفعل ذلك وفقًا لإرادتي العزيزة، بالتوافق مع المبادئ، والقواعد، والمُثل، والانحيازات، والمشاعر التي يمكنني، بشكل حر، عرضها، وتقييمها، وقبولها، ورفضها. ولو عمدتُ إلى خفض الكلفة الإنسانيّة لسياسة سياسيّة أو اقتصاديّة بعينها، في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، غالبًا ما قد أجد، عند التقييم، بأنّني أفعل هذا لأنني أخالف أو أُبدي تذمّري حيال النقّاد أو الخصوم الذين فرضوا تلك السياسة. ولو سعيتُ إلى تبرير فعل لا قيمة له بحسب رأيي، أكان ذلك للآخرين أو لنفسي، بالاستناد إلى ذريعة أنّ شيئًا ما - الوضع السياسيّ أو العسكريّ، أو عاطفتي او حالتي الداخليّة - كان «فوق طاقتي»، سأكون، إذًا، مخادعًا لنفسي، أو الآخرين، أو كليهما معًا. إن الفعلَ خيارٌ؛ والخيار التزام حُرّ لطريقة السلوك، أو العيش، هذه أو تلك، وما إلى ذلك؛ ولا تكون الاحتمالات أقل من اثنين أبدًا: أن تفعل أو لا تفعل؛ تكون أو لا تكون. وبذا، فإنّ نَسْب سلوكٍ ما إلى القوانين اللامتغيّرة للطبيعة يعين إساءة توصيف الواقع: ليس من الصحيح تجربة ما يمكن إثبات أنّه خاطئ؛ وإنّ اقتراف هذا الخطأ - كما فعل معظم الفلاسفة والبشر العاديّون ولا يزالون يفعلون باستمرار - يعني اختيار التهرّب من مسؤوليّة اتّخاذ الخيارات أو الإخفاق في اتّخاذها، واختيار إنكار أنّ الانجراف في تيّار من الرأي المقبول والتصرّف بشكل نصف ميكانيكيّ هو خيارٌ بحدّ ذاته - فعل حل من الاستسلام؛ ويحدث هذا لأنّ من الممكن دومًا، بالرغم من كونه مؤلمًا أحيانًا، أن أسأل نفسي عن الأمور التي أؤمن بها حقيقةً، وأريدها، وأمنحها قيمة، وعمّا أفعله أو أعيش من أجله؛ وعند الإجابة حينما أكون قادرًا على ذلك، سأستمر في التصرّف بطريقة بعينها أو سأغيّر سلوكي.

لا أودّ إنكار أنّ كلّ هذا يحتاج الطرح: إنّ اعتبار المستقبل مشيَّدًا أساسًا، وراسخًا بوقائع مستقبليّة، أمرٌ منطوٍ على مغالطة مفاهيميّة؛ وبأنّ النزعة للأخذ في الاعتبار سلوكنا بأسره وسلوك الآخرين على حدّ سواء وفقًا للقوى التي تُعتبَر غير قابلة للمقاومة بشكل كبير خاطئة إمبريقيًّا، إذ إنّها تشطّ بعيدًا عما تثبته الوقائع. وفي صيغتها

المتطرّفة، تعمد هذه العقيدة إلى إلغاء إرادة القرار بضربة واحدة: أنا محدَّد بخياراتي؛ وإنّ الاعتقاد بغير ذلك - مثلًا، بالحتميّة أو الجبريّة أو الحظ - هو خيارٌ بحدّ ذاته، بل هو تحديدًا خيار جبان في هذه الحالة. ومع ذلك، فإنّ من المؤكّد جدليًا أنّ جوهر هذه النزعة عارض من الطبيعة المميِّزة للإنسان. وإنّ نزعات مماثلة كاعتبار المستقبل لا متغيّرا -نظير متطابق مع الماضي- أو الالتجاء إلى الأعذار، والفانتازيات التهرّبيّة، والتملّص من المسؤوليّة، هي معطيات سيكولوجيّة بذاتها. وإنّ كوني مخدوعًا ذاتيًا هو أمرٌ يفترض بأنّني عاجز عن الاختيار بشكلٍ واع، بالرغم من كوني قد اخترت بشكلٍ واعٍ التصرّف بطريقة تميل لتوليد مثل هذه النتيجة، من دون الانتقاص من هذه العاقبة. وثمّة اختلاف بين الخيارات والسلوك القاهر، حتى لو كان الإرغام بحدّ ذاته نتيجة لخيار غير إرغاميّ سابق. وإنّ الأوهام التي أعاني منها تحدِّد مجال خياري؛ معرفة الذات -تدمير الأوهام- ستغيّر هذا المجال، وتُتيح إمكانيّة أكبر لي للاختيار بشكل أصيل بدلًا من افتراض أنّني اخترت أمرًا ما بينما، حقيقةً، كان هو (كما كان عليه) هو الذي اختارني. ولكن في سيرورة التمييز بين أفعال الخيار الفعليّة والزائفة (بصرف النظر عن كيفيّة حدوث الأمر - بصرف النظر عن اكتشافي بأنّني كنت أتصرّف بفعل أوهام)، سأكتشف، برغم هذا، بأنّني أمتلك طبيعة لا مفرّ منها. ثمة أمور بعينها أعجز عن فعلها. لا يمكنني (منطقيًا) أن أبقى عقلانيًا أو عاقلًا وأؤمن [في الوقت ذاته] بطروحات عامة، أو أن أبقى عاقلًا من دون أن أستخدم اصطلاحات عامة؛ لا يمكنني الاحتفاظ بجسد و[مع ذلك] لا أكون خاضعًا للجاذبيّة. قد يكون بإمكاني بمعنى ما أن أحاول فعل هذه الأمور، ولكنّ البقاء عقلانيًا يستلزم معرفة أنّني سأخفق. إنّ معرفتي بطبيعتي الخاصة وبطبيعة الأشياء والأشخاص الآخرين، وبالقوانين التي تحكمهم وتحكمني، تحفظ طاقتي من التشتّت أو إساءة التطبيق؛ ستكشف ادعاءات وذرائع زائفة؛ وستضع المسؤوليات حيث تنتمي حقيقةً وتُقصي الذرائع الزائفة بالعجز جنبًا إلى جنب مع الاتهامات الكاذبة ضد الأبرياء فعليًا؛ ولكنّها ستعجز عن توسيع مجال حريّتي بعيدًا عن الحدود المكرَّسة بفعل عوامل تكون بشكل أصيل ودائم خارج نطاق سيطرتي. وإنّ تفسير هذه العوامل لا يعني إلغاءها. إنّ زيادة المعرفة ستزيد عقلانيّتي، وستجعلني المعرفة اللامتناهية عقلانيًا بشكلٍ لا متناهٍ؛ قد تزيد سلطاني وحريّتي: ولكنّها ستعجز عن جعلي حرًا بشكل لا متناهٍ.

وبالعودة إلى الموضوع الأساسي: كيف تقوم المعرفة بتحريري؟ دعوني أطرح الموقف التقليديّ مرة أخرى. بحسب الرأي الذي أحاول دراسته، أي، الرأي الكلاسيكيّ الذي وصل إلينا من أرسطو، ومن الرواقيّين، ومن جزء كبير من اللاهوت المسيحيّ، ويجد صيغته العقلانيّة في عقائد كلٍّ من سبينوزا ومريديه من المثاليّين الألمان والسيكولوجيّين الحديثين على حد سواء، تعمد المعرفة، عبر الكشف عن القوى المميَّزة بشكل طفيف وغير القابلة للسيطرة بالتالي التي تؤثّر على سلوكي، إلى تحريري من قوّتها الاستبداديّة، وسيزداد ذلك حينما يتم الكشف عنها، وإساءة تأويلها بالتالي. لمَ يحدث هذا؟ لأنّني حالما أكشف عنها، سيكون بإمكاني السعي لتوجيهها، أو مقاومتها، أو خلق شروط يتمّ فيها ضبط جريانها في قنوات آمنة، أو ضبطها بحيث يتم استخدامها – أي، لتحقيق مقصدي. إنّ الحريّة هي الحكم الذاتيّ –أكان ذلك في السياسة أو الحياة الفرديّة– وإنّ كلّ ما يزيد تحكّم الذات بالقوى الخارجيّة عنها سيُسهم في الحريّة. وبالرغم من أنّ الحدود التي تفصل الذات والشخصية عن القوى «الخارجيّة»، أكان ذلك في الحقل الأخلاقي–الفرديّ أو الاجتماعيّ–العموميّ، لا تزال ضبابيّة إلى حد بعيد –وربما تكون كذلك بالضرورة– بحيث تبدو هذه الأطروحة البيكونيّة [نسبة إلى فرانسيس بيكون] صالحة بشكلٍ كافٍ في المجالات التي يتم تطبيقها فيها. ولكنّ ادّعاءاتها كبيرة جدًا. في صيغتها الكلاسيكيّة تُسمَّى عقيدة تقرير المصير. ووفقًا لهذا، تتكوّن الحريّة في لعب دور في تقرير سلوك الفرد؛ وبتعاظم هذا الدور، تزداد الحريّة. إنّ العبوديّة، أو الافتقار إلى الحريّة، تتحدَّد عبر القوى «الخارجيّة» – أكانت جسديّة أو سيكولوجيّة؛ وبتعاظم الدور الذي تلعبه هذه القوى، سيزداد تضاؤل حريّة الفرد. كلّ شيء جيّد حتى الآن. ولكن لو طُرح سؤال ما إذا كان الدور الذي ألعبه –خياراتي، مقاصدي، نواياي– قد لا يتحدَّد – يُقرَّر – بذاته بأن يكون على ما هو عليه بفعل مسبّبات «خارجيّة»، سيبدو الرد الكلاسيكيّ لي أنّ هذا لا يهمّ كثيرًا؛ أكون حرًا طالما كان بإمكاني فعليًا القيام بما نويت فعله. وسواء كانت حالتي العقليّة هي بذاتها النتاج السببيّ لأمر آخر – جسديّ أو سيكولوجيّ، متعلّق بالمناخ، أو ضغط الدم، أو شخصيّتي – فالأمر لا يتعلّق بهذا؛ قد تكون كذلك وقد لا تكون: وقد يكون هذا، في حال وجوده، معروفًا أو غير معروف؛ وإنّ كلّ ما

يهم، وكلّ ما كان يتم القلق بشأن ما إذا كانت أفعال المرء حرةً أو لا، هو ما إذا كان سلوكي يتحكّم، كشرطٍ لازم، بخياري الواعي. لو كان كذلك، سأكون حرًا بالمعنى الوحيد الذي سيسأل بشأنه أيّ كائن عقلانيّ: ما إذا كان الخيار بحد ذاته - مثل بقيّة ما يتعلّق بي- مسبّبًا أو غير مسبّب ليس هو الأمر الذي على المحك؛ إذ حتى لو كان مسبّبًا بفعل قوى خارجيّة، أنا لست حرًّا بقدر أقل.

وقد كان المناهضون للحتميّة يردّون على ذلك بشكلٍ طبيعيّ بالقول إنّ هذا يقتصر على دفع المشكلة خطوة إلى الخلف: فـ«الذات» لعبت دورها، فعليًا، ولكنّها بقيت «مقرَّرةً» بذاتها بشكل ميؤوس منه. قد تكون العودة إلى أصول الإشكاليّة أمرًا يستحقّ المحاولة، إذ، وكما يحدث غالبًا، إنّ صيغتها الأولى هي صيغتها الأوضح. وقد أتت، بحسب معرفتي، كعاقبة للمصلحة التي كان يتبنّاها الرواقيّون الإغريق الأوائل في فكرتين، قد تبدوان غير مرتبطتين للوهلة الأولى: تلك الخاصة بالسببيّة، أي، الإدراك، الذي كان جديدًا في القرن الرابع قبل الميلاد، بأنّ ثمة سلاسل غير منقطعة من الأحداث يعمل فيها كلّ حدَث سابق كمسبِّب لازم وكافٍ للحدث اللاحق؛ والفكرة الأكثر قدمًا الخاصة بالمسؤوليّة الأخلاقيّة الفرديّة. وقد تمّ الإدراك مع حلول بداية القرن التالي بأنّ ثمة شيئًا متناقضًا، ومتنافرًا فعليًا، في التأكيد بأنّ الحالات العقليّة، ومشاعر، وإرادة البشر، علاوةً على أفعالهم، كانت صلات في سلاسل سببيّة غير منقطعة، وفي الوقت ذاته أنّ البشر كانوا مسؤولين، أي، كان بإمكانهم التصرّف بنحوٍ مغاير عمّا فعلوه حقيقةً.

كان شريسيبوس أوّل مفكّر واجهَ هذه المعضلة، التي لم تبدُ بأنّها تؤرّق أفلاطون أو أرسطو، وابتكر الحل المعروف بتقرير المصير - الرأي القائل إنّه طالما كان البشر مدركين لكونهم خاضعين لأفعال قوى خارجيّة يكونون عاجزين عن مقاومتها، فهم سيكونون كالشجر والحجر، غير أحرار، وسيكون واضحًا بأنّ مفهوم المسؤوليّة غير قابل للتطبيق عليهم؛ ولو، برغم ذلك، كان من بين العوامل التي تحدِّد السلوك تطويع الإرادة لمقاصد بذاتها، ولو، أيضاً، كان تطويع الإرادة هذا شرطًا لازمًا (بصرف النظر عمّا إذا كان كافيًا أو لا) لفعلٍ معيَّن، سيكونون أحرارًا بالتالي: إذ إنّ الفعل اعتمد على حدوث الانتهاك ولم يكن ليحدث لولاه. وإنّ أفعال الإرادة الخاصة بالبشر،

وشخصياتهم، والأمزجة التي تقرّرت بموجبها هذه الأفعال، بصرف النظر عمّا إذا كانوا واعين لذلك أو لا، كانت جوهريّة للفعل: هذا هو معنى كونهم أحرارًا.

ولم يتلكّأ منتقدو هذا الرأي، الأبيقوريّون والشّكوكيّون، في الإشارة إلى أنّ هذا كان مجرد نصف حل. وقد قيل لنا إنّهم أكّدوا أنّه وبالرغم من أنّ عمليّات الإرادة قد تكون شرطًا لازمًا لما يمكن أن نسمّيه أفعالًا حقيقةً، لو كانت هذه العمليّات بذاتها صلات في سلاسل سببيّة، ونتائج بذاتها لمسبّبات «خارجيّة» عن الخيارات، والقرارات، وما إلى ذلك، ستبقى فكرة المسؤوليّة، إذًا، غير قابلة للتطبيق كما كانت عليه الحال سابقًا. ولقد عمد ناقدٌ[1] إلى تسمية مثل هذا القرار المُحوَّر *hemidoulia* – «نصف–عبوديّة». سأكون نصف حرٍّ فحسب إذا كان بإمكاني التأكيد بشكل صحيح أنّه كان ينبغي عليّ عدم فعل x لو لم أعمد إلى اختيار ذلك، مع إضافة أنّني كنت عاجزًا عن اختيار أمر مختلف. وبافتراض أنّني اتّخذت قرارًا بشأن فعل x، سيكون لفعلي دافعٌ لا مسبَّبٌ فحسب؛ إنّ «إرادة اختياري» بحد ذاتها أحد هذه المسبّبات –تكون حقيقةً أحد الشروط اللازمة– لسلوكي، وإنّ هذا هو ما يعنيه اعتباري أنا أو ذلك الفعل حرًّا. ولكن لو كان الخيار أو القرار مقرَّرًا بحد ذاته، ولا يمكن أن يكون، سببيًّا، غير ما هو عليه، إذًا ستبقى سلسلة السببيّة غير منقطعة، ولن أكون، من ثمّ، كما أكّد المنتقدون، حرًّا بقدر أكبر مما سأكون عليه في أشدّ الافتراضات الحتميّة صرامةً.

وإنّ هذه القضيّة هي التي كانت محورًا للنقاش المحتدم بشأن الإرادة الحرّة الذي شغل الفلاسفة منذ طرح القضيّة للمرة الأولى. وإنّ إجابة شريسيبوس، أنّ كل ما يمكنني أن أطلبه بمنطقيّة هو أن تكون شخصيّتي بين العوامل المؤثّرة في السلوك، هي جوهر العقيدة الكلاسيكيّة للحريّة باعتبارها تقرير مصير. ولقد امتدّ مناصروها في خيط متّصل من شريسيبوس وشيشرون إلى توما الأكوينيّ، وسبينوزا، ولوك ولايبنتز، وهيوم، ومل، وشوبنهاور، ورسل، وشْلِك، وآيِرْ، ونويل–سميث ومعظم المساهمين في هذا الموضوع في عصرنا. ولذا، حين يعمد كاتب حديث في هذا

(1) أويناموس السينيكيّ.

الترتيب الكرونولوجيّ، ريتشارد هاير، في واحد من كتبه[1] إلى تمييز الأفعال الحرّة عن السلوك المحض عبر القول إنّ الأمر الدال على كوني حرًا في فعل x ناجم عن سؤال نفسي ما إذا كان أمرًا ذا معنى إنْ سألت: «هل سأفعل x؟»، أو «هل ينبغي عليّ فعل x؟»، فإنّه [هاير] يعيد طرح الأطروحة الكلاسيكيّة. يقول هاير بشكل محقّ إنّ بإمكان المرء أن يسأل: «هل سأقترف خطأً؟»، أو «هل سأتحطّم على شاطئ البحر؟»؛ إذ إنّ التحطّم أو اقتراف الخطأ لا يمكن أن يكون جزءًا من خيار أو مقصد واعٍ - لا يمكن، بالمعنى المنطقيّ أو المفاهيميّ للكلمة. ويستخلص من هذا بأنّنا نميّز السلوك الحر عن غير الحر عبر حضور أو غياب كلّ ما سيجعل من المعقول أن نسأل: «هل سأتسلّق الجبل؟»، ولكن ليس «هل سأسيء فهمك؟». أمّا لو قلت، متّبعًا كارنيادس، «يمكنني حقيقةً أن أسأل 'هل سأتسلّق الجبل' ولكنّ الإجابة - والفعل - ستكون مقرَّرةً عبر العوامل التي تكون خارج سيطرتي، إذًا كيف ستُسهم حقيقة أنّني أسعى إلى مقاصد، وأتّخذ قرارات، وما إلى ذلك، في تحريري من السلسلة السببيّة؟»، سيُعتبَر هذا تساؤلًا مُساءً فهمه من الرواقيّين والتراث التقليديّ برمّته. إذ لو كان خياري جوهريًّا في إنتاج أثرٍ بعينه، لن أكون، بالتالي، مقدَّرًا سببيًا مثل حجر أو شجرة لا تملك أيّ مقصد ولا أتّخذ أي خيار محدَّدٍ سلفًا، وهذا كل ما يكون بوسع أيّ ليبرتاريّ أن يتمنّى تكريسه.

ولكن لا يمكن لأيّ ليبرتاريٍّ أن يقبل هذا حقيقةً. لن يكون أيّ شخص مهتمّ بشكل أصيل بالمشكلة التي تتكوّن من اللاتناغم الظاهريّ بين الحتميّة والحريّة مكتفيًا بقول: «بإمكاني فعل ما أختاره، ولكن ليس بإمكاني اختيار أمرٍ مغايرٍ عما أفعله». من الوضح بأنّ تقرير المصير ليس مشابهًا للحتميّة الميكانيكيّة. ولو كان الحتميّون على حق (وقد يكونون كذلك فعلًا) لن يكون نوع الحتميّة، الذي ينبغي توصيف السلوك البشريّ وفقًا له، سلوكيًّا، بل هو تحديدًا هيميدوليا [نصف-عبوديّة] شريسيبوس. ولكنّ نصف الرغيف ليس هو الخبز الذي يتوق إليه الليبرتاريّون. إذ لو كانت قراراتي مقدَّرةً كليًّا بفعل مسبّبات سابقة، إذًا لن يعمد جوهر حقيقة كونها

(1) R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963), chapter 4.

قرارات، وحقيقة أنّ لأفعالي دوافع لا مجرّد أحداث سابقة، إلى الطرح بأنّ الخيط الفاصل بين الحريّة والضرورة، أو الحريّة وغيابها، وهو [الطرح] الذي تبدو الفكرة الاعتياديّة بشأن المسؤوليّة، على الأقل بالنسبة إلى الليبرتاريّين، بأنّها تستلزمه بشكل واضح. وإنّ هذا هو المعنى الذي تكون فيه ادّعاءات مريدي بيكون كبيرة جدًّا.

وقد تتم رؤية هذا الأمر من زاوية مغايرة ما سيعيدنا إلى علاقة المعرفة والحريّة. إنّ تعاظم المعرفة يزيد مجال الأحداث القابلة للتنبّؤ، وإنّ القابليّة للتنبّؤ - أكانت استقرائيّة أو حدسيّة - وبرغم كلّ ما قيل بشأنها، لا تبدو متناغمة مع حريّة الاختيار. قد يقال لي إنّني لو قلت لشخص ما «كنت أعرف دومًا أنّك ستتصرّف بشجاعة رائعة في هذا الموقف»، فإنّ الشخص الذي تلقّى هذا المدح الشديد لن يفترض أنّ قدرته على حريّة الخيار قد تمّ الطعن فيها. ولكن يبدو لي أنّ هذا يحدث فقط لأنّنا استخدمنا مفرد «يعرف»، كما هي، بطريقة معهودة مبالغ بها. عندما يقول شخص لآخر: «أعرفك جيّدًا: أنت ببساطة عاجز عن كبح نفسك عن التصرّف بسخاء؛ ستعجز عن كبح نفسك لو حاولت ذلك»، قد يتمّ الاعتقاد بأنّ الرجل المخاطَب سيكون حسّاسًا بفعل المديح، بسبب عنصر الغلوّ المدحيّ في كلمات «لا يمكنك كبح نفسك» و«ستعجز... لو حاولت ذلك». ولو كانت الكلمات ستُؤخَذ بحرفيّتها - لو كان المادح يقصد أن يتم فهم قوله بمعنى «لن يكون بإمكانك كبح نفسك عن التصرّف بسخاء أكثر ممّا سيكون بإمكانك أن تكون عجوزًا، أو قبيحًا، أو أن تفكّر باللغة الإنكليزيّة لا الصينيّة» - ستتلاشى فكرة الجدارة أو الاستحقاق، وسيتحوّل المديح من النمط الأخلاقيّ إلى شبه الجماليّ.

وقد يتوضّح الأمر بشكل أكبر لو أخذنا مثالًا ازدرائيًا: لو كنتُ سأقول عن x: «لن يكون بإمكان x أن يكبح نفسه عن أن يكون قاسيًا أو حقودًا أكثر ممّا سيكون بإمكان بركان أن يكبح نفسه عن الثوران - لا ينبغي على المرء لومه، بل فقط أن يرثو لحاله أو أن يسعى إلى ترويضه أو تقييده كما يفعل المرء بحيوان خطر»، قد يشعر x بقدر أكبر من الإهانة ممّا لو عمدت إلى وعظه بشأن عاداته بافتراض أنّه كان حرًّا في الاختيار بين الفعل والإحجام عن الفعل، حرًّا في اختيار الإنصات إلى عِظتنا الأخلاقيّة أو تجاهلها. وإنّ جوهر حقيقة أنّ شخصيّتي تحدّد خياراتي وأفعالي لا تجعلني حرًّا، لو

كانت شخصيّتي بذاتها وآثارها خاضعة لمسبّبات لا مفرَّ منها، بالمعنى الذي تتطلّبه أفكار المسؤوليّة أو المديح أو اللوم الأخلاقيّ. إنّ معرفة المسبّبات والشروط التي تحدِّد خياري - المعرفة الفعليّة بأنّ ثمة شروطًا ومسبّبات كهذه، معرفة أنّ الخيار ليس حرًا (من دون تحليل هذا الطرح)، المعرفة التي تُظهر أنّ فكرة المسؤوليّة الأخلاقيّة متناغمة كليًا مع الحتميّة الصارمة، وتكشف أنّ الليبرتاريّة خلطٌ خاضع للجهل أو الخطأ - هذا النمط من المعرفة هو الذي سيجعل آراءنا الأخلاقيّة مشابهة لآرائنا الجماليّة، وسيتسبّب في جعلنا ننظر إلى البطولة أو النزاهة أو العدالة كما ننظر الآن إلى الجمال أو اللطف أو القوّة أو العبقريّة: إننا نمتدح أو نشجّع من يمتلكون المزايا الأخيرة من دون أي معنى ضمنيّ بأنّهم كانوا قادرين على اختيار امتلاك مجموعة مختلفة من السمات.

وستكون هذه الرؤية العالميّة، لو أصبحت مقبولة بشكل عام، بمثابة نقطة تحوّل راديكاليّ للتصنيفات. ولو حدث هذا، سيجعلنا نفكّر في جزء كبير من رؤيتنا الأخلاقيّة والقانونيّة الحاليّة، وفي قدر كبير من تشريعاتنا الجزائيّة، كما حدث تقريبًا حين تأسّست الهمجيّة على الجهل؛ ستوسّع مجال وعمق تعاطفنا؛ وستستبدل المعرفة والفهم بنسب المسؤوليّة إلى أصحابها؛ وستعتبر السخط، ونمط الاحترام الذي يُعتبَر معاكسًا له، لا عقلانيًا وذا صلاحية منتهية؛ وستبيّن بأنّ أفكارًا مثل الاستحقاق، والجدارة، والمسؤوليّة، وعذاب الضمير، وربما الصحّة والخطأ أيضًا، غير مترابطة، أو غير قابلة للتطبيق على الأقل؛ وستحوّل المديح واللوم إلى أدوات إصلاحيّة أو تعليميّة محضة، أو ستختزلها بحيث تكون مجرد موافقة أو اعتراض جماليّ. ستفعل كل هذا، ولو كانت الحقيقة في صفّها، ستعود بالمنفعة على البشريّة بهذا. ولكنّها لن تزيد مجال حريّتنا. لن تجعلنا المعرفة أكثر حريّةً إلا إن كان هناك حريّة اختيار حقيقةً - لو كان بإمكاننا، على أساس معرفتنا، التصرّف بشكل مختلف عن الطريقة التي كنا ستتصرف فيها لو لم تكن [معرفتنا] موجودة -بإمكاننا، وليس، أنه يتوجّب علينا، أو علينا أن نتصرّف فعليًا- أي، لو، بمعنى آخر، تصرّفنا أو كان بإمكاننا التصرّف بشكل مختلف على أساس معرفتنا، ولكن لم نكن بحاجة لذلك. حين لا يكون ثمّة حريّة سابقة -ولا إمكانيّة لوجودها- لن يكون بالإمكان زيادتها. إنّ

معرفتنا الجديدة ستزيد عقلانيّتنا، وإنّ استيعابنا للحقيقة سيعمّق فهمنا، ويحقّق زيادة في سلطتنا، وتناغمنا الداخليّ، وحكمتنا، وفعاليّتنا، ولكن ليس حريّتنا بالضرورة. لو كنّا أحرارًا في الاختيار، إذًا قد تنبئنا أي زيادة في معرفتنا ما هي تقييدات هذه الحريّة وما يوسّعها أو ينتقص منها. ولكن مجرّد معرفة أنّ ثمة وقائع وقوانين لا يمكنني تغييرها لا يجعلني بحدّ ذاته قادرًا على تغيير أيّ شيء: ولو لم أمتلك حريّةً أساسًا، لن تُسهم المعرفة في زيادتها. ولو كان كلّ شيء محكومًا بالقوانين الطبيعيّة، سيكون من الصعب تبيّن ما يمكن أن يعنيه القول إنّ بإمكاني «استخدامـ»ـها بشكل أفضل بالاعتماد على معرفتي، ما لم تكن مفردة «بإمكان» ليست هي «بإمكان» الخاصة بالقدرة على الاختيار، ولا مفردة «بإمكان» التي لا يمكن تطبيقها إلا على المواقف التي يتم توصيفي فيها بشكل محقّ بكوني قادرًا على الاختيار بين بدائل، وليس مقدَّرًا عليّ بشكل صارم أن أختار أحد هذين البديلين بعينه. وبمعنى آخر، لو كانت الحتميّة الكلاسيكيّة رأيًا صحيحًا (وإنّ حقيقة أنّها لا تنسجم مع استخدامنا الحاليّ ليست محاججة ضدها)، لن تزيد معرفتُها الحريّةَ،ولو لم تكن الحريّة موجودة، فإنّ اكتشاف أنّها غير موجودة لن يُوجِدها. وينطبق هذا الأمر على تقرير المصير بالقدر ذاته الذي ينطبق فيه على تنويعها السلوكيّ-الميكانيكيّ الأقصى.

ولعلّ أوضح شرح لفكرة تقرير المصير الكلاسيكيّة هو ذاك الموجود في كتاب سبينوزا، الأخلاق. ويعمد ستيوارت هامبشاير إلى تقديم سبينوزا[1]، بشكل محق كما يبدو لي، بأنّه يؤكّد أنّ الإنسان العقلانيّ كليًا لا يختار غاياته، إذ إنّ غاياته موجودة أساسًا. وكلما أصبح فهمه لطبيعة البشر والعالم أفضل، ازداد تناغم ونجاح أفعاله، ولكن لن تعمد أيّ مشكلة جادة بشأن الاختيار بين بدائل مقبولة بالقدر ذاته إلى طرح نفسها أمامه، أكثر ممّا ستفعل أمام عالم رياضيّات ينتقل بشكل صحيح من الفرضيّات الصحيحة إلى الخلاصات الحتميّة منطقيًا. وتتكوّن حريّته في حقيقة أنّه لن يكون خاضعًا لمسبّبات لا يعرف بوجودها أو طبيعة لا يمكن له فهم تأثيراتها بشكل

(1) Stuart Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", *Proceedings of the British Academy* 46 (1960), 195-215.

صحيح. ولكن هذا هو كلّ شيء. وعبر أخذ فرضيّات سبينوزا في الاعتبار - بأنّ الكون منظومة عقلانيّة، وبأنّ فهم عقلانيّة طرح أو فعل أو منظومة، بالنسبة إلى كائن عقلانيّ، معادلٌ لقبولها أو مماهاة الذات معها (كما في الفكرة الرواقيّة القديمة) - سيتبيّن بأنّ فكرة الاختيار بذاتها معتمدة على نقص المعرفة، ودرجة الجهل. وثمة إجابة صحيحة وحيدة لأي مشكلة متعلّقة بالسلوك، كما لأيّ مشكلة في المجال النظريّ. وما إنّ يتمّ اكتشاف الإجابة الصحيحة، لا يملك الإنسان إلا أن يتصرّف منطقيًا وفقًا لها: ولن يعود لفكرة الاختيار الحُرّ بين بدائل أي مجال للتطبيق. وإنّ مَنْ يفهم كلّ شيء سيفهم الأسباب التي جعلت الأمور على ما هي عليه وليس بشكل مغاير، وإنّ من العقلانيّ عدم تمنّي أن تكون الأمور بخلاف ما هي عليه. قد تكون هذه غاية غير قابلة للتحقّق (بل وربما تكون، إذا فكّرنا فيها، لا متناغمة)، ولكنّ هذا الإدراك بذاته هو الذي يتضمّن فكرة أنّ أيّ زيادة في المعرفة ستترافق فعليًا مع زيادة في الحرية بشكل دائم، أي، التملّص من أن أكون تحت رحمة ما هو غير مفهوم. وما إن يتم فهم أو معرفة شيء ما (عند ذلك فحسب)، سيكون من المستحيل مفاهيميًا، بحسب هذا الرأي، توصيف شخص ما بأنّه تحت رحمته. وما لم يتم تحقيق هذا الافتراض العقلانيّ الأمثل، لا يبدو لي أنّه يستتبع أن تستلزم زيادةُ المعرفة بالضرورة زيادةً في الكم الإجماليّ للحريّة؛ قد يتم هذا وقد لا يتم - وهذه، كما أودّ أن أعرض، مسألة إمبريقيّة بقدر كبير. وإن اكتشاف عجزي عن فعل ما كنتُ أعتقد أنّ بإمكاني فعله سيجعلني أكثر عقلانيّة - ولكنّه لن يجعلني بالضرورة أكثر حريّة؛ قد يكون ثمة جدران حجريّة أينما نظرت؛ وقد أكون بنفسي جزءًا من أحدها؛ حجرًا بذاته، لا يحلم إلا بأن يكون حرًا.

ثمة نقطتان أُخريان ينبغي ملاحظتهما بشأن علاقة الحريّة والمعرفة:

أ. هناك الاعتراض المشهور، الذي طرحه كارل بوبر بشكل أساسيّ، بأنّ فكرة معرفة الذات الكليّة هي من حيث المبدأ لا متناغمة، لأنّه لو كان بإمكاني التنبؤ بما سأفعله في المستقبل، ستكون هذه المعرفة بذاتها عاملًا إضافيًا في الوضع الذي قد يتسبّب بتغيير سلوكي وفقًا له؛ وبأنّ معرفة أنّ الأمر هو هكذا، هي بحدّ ذاتها عامل إضافيّ، قد يجعلني أغيّر هذا الوضع، وهكذا دواليك.

وبالتالي، فإنّ التنبّؤ الذاتيّ الكليّ مستحيلٌ منطقيًا. قد يكون هذا صحيحًا: ولكنّه ليس محاججة ضد الحتميّة بحد ذاتها (ولا يطرحها بوبر بهذه الصيغة كذلك) - بل هي ضد التنبّؤ الذاتيّ فحسب. لو كان بإمكان س التنبّؤ بالسلوك الكليّ لـ ص، وبإمكان ص التنبّؤ بالسلوك الكليّ لـ س (من دون أن يُفصح أيٌّ منهما نبوءته للآخر)، فإنّ هذا كلُّ ما تحتاج إليه الحتميّة. ليس بإمكاني أن أكون عفويًا بوعيٍ ذاتيّ؛ ولذا، لن يكون بإمكاني أن أكون متنبّهًا بوعيٍ ذاتيّ لكل حالاتي لو كانت العفويّة إحداها. وهذا لا يستتبع عدم إمكانيّتي أن أكون عفويًا؛ أو، لو كنتُ عفويًا، أن لا يكون وجود هذه الحالة معروفًا فيما هي تحدث فعليًا، بالرغم من أنّها ليست معروفة بقدر كبير بالنسبة لي. ولهذا السبب سأختم كلامي بأنّ محاججة بوبر، من حيث المبدأ، لا تفنّد (وليس المقصود بها تفنيد) الحتميّة.

ب. قدّمَ ستيوارت هامبشاير، أثناء عرض أفكار حديثة[1]، الرأي القائل إنّ التنبّؤ الذاتيّ مستحيل (منطقيًا). عندما أقول «أعلم بأنّني سأفعل x» (بمقابل، مثلًا، «سيحدث x لي»، أو «ستفعل x»)، فأنا لا أتأمّل نفسي، كما قد يفعل شخص آخر، وأعبّر بصوتٍ عالٍ عن حدسٍ بشأني وبشان أفعالي المستقبليّة، كما قد أفعل بشأن شخص آخر أو بشأن سلوك حيوان ما - إذ إنّ ذلك سيبدو (إذا كنت قد فهمتُه بشكل صحيح) بمثابة النظر إلى نفسي من الخارج، كما كانت، وأعامل أفعالي الخاصة باعتبارها محض أحداث سببيّة. وعند القول إنني أعلم بأنني سأفعل x، فإنني، بحسب رأيه، أقول إنّني قررت فعل x: إذ إنّ التنبّؤ بأنّني سأقوم في ظروف بعينها حقيقةً بفعل x أو سأقرّر فعل x، من دون أيّ إشارة إلى ما إذا كنت قد قررت فعل هذا أو لا - أن أقول «بإمكاني إخبارك الآن بأنّني حقيقةً سأتصرّف بالطريقة x، بالرغم من أنّه مقدّر لي، في الحقيقة، أن أفعل الأمر المعاكس» - لا معنى له. وإنّ أيّ شخص يقول: «أعرف نفسي

(1) Iris Murdoch, S. N. Hampshire, P. L. Gardiner and D. F. Pears, "Freedom and Knowledge", in D. F. Pears (ed), *Freedom and the Will* (London, 1963), pp. 80-104.

جيدًا بحيث أؤمن بأنّني، بصرف النظر عمّا سأقرّره الآن، سأفعل أيّ شيء فيما عدا x حينما تحين الظروف فعليًا» فإنّه فعليًا، إذا كنتُ قد فسّرت آراء هامبشاير بشكل صحيح، يقول إنّه لا يعمد حقيقةً، أي جديًّا، إلى وضع نفسه بمواجهة فعل x، وبأنّه لا ينوي حتّى محاولة أن يفعل أمرًا مغايرًا، وبأنّه قد قرّر فعليًا أن يترك الأحداث تأخذ مسارها. إذ لا يمكن لأيّ شخص كان قد قرّر حقيقةً أن يحاول تجنّب فعل x، التنبّؤ، بإيمان فعليّ، بإخفاقه عن فعل ما كان قد قرّره. قد يخفق في تجنّب x، وقد يتنبأ بذلك؛ ولكن لا يمكن له في آن أن يقرّر محاولة تجنّب x وأن يتنبأ بأنّه لن يحاول حتى فعل هذا؛ إذ إنّ بإمكانه المحاولة دومًا؛ وهو يعلم هذا: إنّه يعلم بأنّ هذا هو ما يميّزه عن الكائنات غير البشريّة في الطبيعة. وإنّ القول إنّه سيخفق حتى في المحاولة معادلٌ للقول إنّه كان قد قرّر عدم المحاولة. وبهذا المعنى، «أعلم» تعني «قد قرّرتُ» ولا يمكن أن تكون قابلة للتنبّؤ من حيث المبدأ.

هذا هو موقف هامبشاير، في حال كنتُ قد فهمته، وأنا أُبدي الكثير من التعاطف مع هذا الموقف، إذ إنّ بإمكاني إدراك أنّ التنبّؤ الذاتيّ غالبًا ما يكون طريقة تملّصيّة للتنصّل من المسؤوليّة بشأن قرارات صعبة، بينما هناك حقيقةً قرارٌ بترك الأحداث تتخذ مسارها، وتعمية هذا عبر إلقاء مسؤوليّة ما يحدث على طبيعتي اللامتغيّرة المزعومة. ولكنّني أتفق مع منتقدي هامبشاير في تلك المناظرة، الذين يؤكّدون، بحسب ما فهمتهم، بأنّه، بالرغم من أنّ الوضع الذي يصفه قد يحدث أغلب الأحيان، ولكنّ الظروف قد تكون موجودة بحيث يصبح بإمكاني في آن القول إنّني، في هذه اللحظة، مصمّم على عدم فعل x، وفي الوقت ذاته التنبّؤ بأنّني سأفعل x، لأنني لا آمل بأنّني، حين يحين الوقت، سأحاول، ولو بقدر ضئيل، حتى مقاومة فعل x. وبإمكاني، فعليًا، القول: «أعرف نفسي جيدًا. عندما تأتي الأزمة، لا تعتمد عليّ في مساعدتك. قد أهرب حقيقةً؛ بالرغم من كوني في تلك اللحظة مصمّمًا بشكل أصيل أن لا أكون جبانًا وأن أقوم بكل ما بوسعي للبقاء بجانبك. وإن تنبّوئي بأنّ تصميمي لن يصمد حقيقةً مستندٌ إلى معرفة شخصيّتي، وليس إلى حالتي العقليّة الحاليّة؛ إن نبوءتي ليست عارضًا لإيمان شحيح (إذ إنني لست متذبذبًا في هذه اللحظة)، بل،

على العكس، لإيمان قويّ، ولرغبة بمواجهة الوقائع. أؤكّد لك بكل إخلاص بأنّ نيّتي الحاليّة هي أن أكون شجاعًا وأن أقاوم. ومع ذلك، فإنّك ستجازف كثيرًا إن اعتمدتَ بقدر كبير على قراري الحالي؛ لن يكون من الإنصاف أن أُخفي إخفاقات أعصابي في الماضي عنك». بإمكاني قول هذا عن الآخرين، برغم التصميمات القصوى من جانبهم، إذ إنّ بإمكاني توقُّع كيف سيتصرفون حقيقةً؛ وبإمكانهم، بالقدر ذاته، التنبؤ بهذا بشأني. وبرغم محاججة هامبشاير المعقولة والمغرية، أعتقد بأنّ معرفة الذات الموضوعيّة هذه ممكنة وتحدث؛ ولا تبدو محاججته لي، بالتالي، بأنّها تخفّض قوة الأطروحة الحتميّة. يبدو لي أنّ بإمكاني، أحيانًا، وليس دائمًا، وضع نفسي، كما كانت، في زاوية نظر خارجيّة، وأتأمّل نفسي كما لو كنت إنسانًا آخر، وأُحصي احتمالات بقائي على تصميمي الحاليّ بالدرجة ذاتها تقريبًا من التجرّد والموثوقيّة كما ستكون عليه الحال فيما لو كنت أحاكم حالة شخص آخر بكل التجرّد الذي يمكنني حشده. ولو كان الأمر هكذا، لن تكون «أعرف كيف سأتصرّف» عبارة اتخاذ قرار بالضرورة: قد تكون وصفيّة فحسب. إن التنبّؤ الذاتيّ من هذا النمط، شريطة أن لا يدّعي كونه شديد الدقّة أو معصومًا، وأن يواجه اعتراض بوبر، المُقتبَس أعلاه، عبر بقائه موقّتًا، ويُتيح التغييرات المحتمَلة للسلوك كنتيجة للتنبّؤ الذاتي بذاته - يبدو محتمَلًا ومتناغمًا مع الحتميّة.

وبمعنى آخر، لا أجد سببًا للافتراض بأنّ أي عقيدة حتميّة، أكانت بشأن سلوك المرء ذاته أو سلوك آخرين، يمكن أن تكون من حيث المبدأ لا متناغمة، أو لا متوافقة مع إجراء خيارات، شريطة أن تُعتبَر هذه الخيارات بذاتها ليست مقدَّرة بقَدْر أقل من ظواهر أخرى. وتبدو لي مثل هذه المعرفة، أو الاعتقاد الراسخ، بأنّها تزيد درجة العقلانيّة، والفعاليّة، والسلطة؛ وإنّ الحريّة الوحيدة التي تُسهم فيها بالضرورة هي التحرّر من الأوهام. ولكن ليس هذا هو المعنى الأساسيّ للاصطلاح الذي احتدمت بشأنه الجدالات لاثنين وعشرين قرنًا.

ليست لديّ رغبة بالدخول في مياه مشكلة الإرادة الحرة بشكل أعمق مما قد فعلت. ولكنّني أودّ تكرار ما كنت قد قلته حقيقةً في ما سبق، والذي كنت قد تعرّضت بسببه إلى تأنيب عنيف من الحتميّين: بأنّه إذا حدث تقدّم كبير في السيكو-فيزيولوجيا؛ لو

افترضنا بأنّ خبيرًا علميًا أعطاني ظرفًا مختومًا، وطلب مني تدوين كلّ التجارب - الاستبطانيّة وغيرها- لفترة محددة -نصف ساعة مثلا- وكتابتها بأكثر دقّة ممكنة؛ ولو فعلت هذا، من ثم، بأفضل ما أستطيع، وفتحتُ بعدئذ الظرف وقرأت البيان [الخاص بالتجارب]، الذي تبيّن أنّه متطابق بدرجة مذهلة مع سجلّي الخاص بالتجارب خلال نصف الساعة الأخير، سيصيبني الذهول بلا شك؛ وسيصيب الآخرين كذلك كما أعتقد. سيكون علينا الاعتراف بالتالي، بسعادة أو من دونها، بأنّ مظاهر السلوك البشريّ التي كان يُعتقَد بأنّها ضمن نطاق الخيار الحر للفاعل تبيَّنَ أنها خاضعة للقوانين السببيّة المكتشَفة. وقد يُسهم اعترافنا هذا بذاته في تغيير سلوكنا، ربما إلى درجة أكثر سعادة وأشدّ تناغمًا؛ ولكن هذه النتيجة المرحَّب بها بذاتها ستكون نتاجًا سببيًا لوعينا الجديد. ولا يمكنني فهم لمَ ينبغي اعتبار مثل هذه الاكتشافات مستحيلة، أو حتّى غير محتمَلة بشكل خاص؛ إنّها قد تُحْدث تحوّلًا عظيمًا في السيكولوجيا والسوسيولوجيا؛ ومع ذلك، حدثت ثورات كبرى في علوم أخرى في يومنا هذا.

إنّ الاختلاف الأساسيّ، بأي حال من الأحوال، بين التطوّرات السابقة وهذا الفتح العلميّ الخياليّ (وإنّ هذا التخمين هو ما خالفني فيه معظم منتقديّ) هو أنّه، علاوةً على إحداث تغيير هائل في معرفتنا الإمبريقيّة، سيقوم بتغيير إطارنا المفاهيميّ بشكل أكثر راديكاليّة ممّا فعلته اكتشافات فيزيائيّي القرن السابع عشر أو العشرين، أو بيولوجيّي القرن التاسع عشر. وإنّ مثل هذا القَطْع مع الماضي، في السيكولوجيا وحدها، سيُحدث تدميرًا كبيرًا في مفاهيمنا واستخداماتنا الحاليّة. ستعاني مفردات العلاقات البشريّة برمّتها من تغيّر راديكاليّ. وإن تعبيرات مثل «لم يكن عليّ فعل x»، و«كيف كان بإمكانك اختيار x؟» وما إلى ذلك، وبالتالي لغة نقد وتقييم سلوك المرء نفسه وسلوك الآخرين بأسرها، ستعاني تحوّلًا حادًا، وستكون التعبيرات التي نحتاجها للمقاصد التوصيفيّة والعمليّة في آن -الإصلاحيّة، والردعيّة، والوعظيّة- (أيّ مقاصد أخرى ستكون متاحة لحتميٍّ مبدئيّ؟) مختلفة بقدر هائل بالضرورة عن اللغة التي نستخدمها الآن.

ويبدو لي أننا سنكون غير حكيمين لو أبخسنا من قدْر أثر سلب المديح، واللوم، وكثير من الطروحات المُغايرة، والشبكة الكليّة للمفاهيم المتعلّقة بالحريّة، والخيار،

والمسؤوليّة عن كثير من وظيفتها ومعناها الحاليّين. ولكن من المهم بالقدر ذاته التأكيد أنّ حقيقة أنّ تغييرًا كهذا قد يحدث -أو سيكون، بشتى الأحوال، مطلوبًا- لا تملك، بالطبع، أيّ نزعة لإظهار أنّ الحتميّة صحيحة أو خاطئة؛ إنها مجرّد عاقبة لا يميل من يقبلون بها إلى الاعتراف بها بشكل ملائم. وأودّ فقط أن أضيف أنّ القضيّة الأخرى، ما إذا كانت حقيقة الحتميّة مسألة إمبريقيّة أو لا، هي غير واضحة بحد ذاتها. ولو تمّ تحقيق تطوّرات ثوريّة مماثلة في المعرفة السيكو-فيزيولوجيّة، ستعمد الحاجة إلى مفاهيم جديدة لصوغها، وللتعديل الناتج (إن اكتفينا بهذا) للمفاهيم في حقول أخرى، ستُظهر بذاتها الضبابيّة النسبيّة للحدود بين الإمبريقيّ والمفاهيميّ. ولو تحقّقت هذه الاكتشافات، قد تشكّل علامةً لثورةٍ في الفكر البشريّ أعظم من أيّ وقت مضى.

من العبث التفكّر في تحوّل اللغة – أو الأفكار (هذه ليست سوى طرق بديلة لقول الشيء ذاته) الذي سيحدث عبر انتصار المعرفة الدقيقة في هذا الحقل. ولكن هل سيُشكّل مثل هذه التقدم في المعرفة، بالضرورة، زيادة كليّة في الحريّة؟ التحرّر من الخطأ، والأوهام، والفانتازيا، وإساءة توجيه العواطف – كلّ هذه بالتأكيد. ولكن هل هذا هو المعنى المحوريّ للكلمة كما نستخدمها عادةً في الفلسفة أو الحديث الاعتياديّ؟

II

لا أرغب، بالطبع، إنكار أنّنا حين نقول إنّ إنسانًا ما حرٌّ -أو أكثر حريّة مما كان عليه من قبل- فإننا قد نستخدم الكلمة للإشارة إلى الحريّة الأخلاقيّة، أو الاستقلال، أو تقرير المصير. إنّ هذا المفهوم، كما تتمّ الإشارة إليه غالبًا، بعيد عن الوضوح: وتبقى الاصطلاحات الجوهريّة -الإرادة، والنيّة، والفعل- والأفكار المرتبطة -الضمير، الندم، الذنب، الإكراه الداخليّ بمقابل الخارجيّ، وما إلى ذلك -بحاجة إلى التحليل، الذي يستلزم بذاته سيكولوجيا أخلاقيّة تبقى غير متوفّرة؛ وخلال هذه العمليّة، ستبقى فكرة الاستقلال الأخلاقيّ -عمّا يكون، أو ينبغي أن يكون، مستقلًّا

عن ماهيّة، وكيفيّة، تحقيق هذا الاستقلال- غامضةً. وعلاوة على ذلك، يبدو عرضةً للشك ما إذا كان ينبغي علينا توصيف إنسان بأنّه حر إذا كان سلوكه يُظهر تناوبات ثابتة، متولّدة (بصرف النظر عن كيفية حدوث ذلك) عن أفكاره، ومشاعره، وأفعال إرادته، بحيث نميل للقول إنّه لم يكن ليتصرّف بشكل مغاير عمّا فعله. إنّ التنبوئية قد تستلزم الحتميّة، أو لا؛ ولكن لو كُنّا في موقف يجعلنا ملمّين بشخصية إنسان، وردود أفعاله، ورؤيته التي، بافتراض وجود وضع بعينه، كنّا واثقين بأنّ بإمكاننا التنبؤ بكيفيّة تصرّفه، ربما بشكل أفضل مما كان سيفعل هو بنفسه، هل سنكون واقعين في إغراء توصيفه بكونه مثالًا نموذجيًا لإنسان حر أخلاقيًا - أو حرًا بطريقة أخرى؟ ألا يتوجّب علينا الاعتقاد بأنّ العبارة التي استخدمها باتريك غاردنر، «سجينٌ لدى شخصيّته»، توصّفه بشكل أفضل[1]؟ ألا يعتبر ميّالاً بشكل أكبر، فعليًا، بأنّه، في حالات بعينها، سيتقبّل هذا بنفسه - بندم أو رضا؟ وإنّ الإنسان الشديد الالتصاق بعاداته ورؤاه ليس هو النموذج للحريّة الإنسانيّة.

ويبدو لي أنّ الافتراض الجوهريّ للفكر والخطاب السائدَيْن هو أنّ الحريّة هي السمة الأساسيّة التي تميّز البشر عن كل ما هو غير بشريّ؛ وبأنّ ثمة درجات للحريّة، درجات تتكوّن عبر غياب العقبات أمام ممارسة الاختيار؛ الخيار الذي يُعتبر غير مقدَّر بذاته عبر الشروط السابقة، على الأقل أن لا يكون مقدَّرًا كليًّا. وقد يكون الفهم السائد خاطئًا في هذه المسألة، كما في مسائل أخرى؛ ولكنّ عبء التفنيد يقع على عاتق أولئك الذين لا يخالفون هذا الرأي. قد لا يكون الفهم السائد شديد التنبّه إلى التنوّع الكامل لمثل هذه العقبات: قد تكون جسديّة أو نفسيّة، «داخليّة» أو «خارجيّة»، أو اندماجات معقّدة من كلا العنصرين، تكون صعبة، وربما مستحيلة الحل مفاهيميًا، وناجمةً عن عوامل اجتماعيّة و/أو فرديّة. وقد يعمد الرأي السائد إلى الإفراط في تبسيط القضيّة؛ ولكنّه محقّ، كما يبدو لي، بشأن جوهره: إنّ الحريّة متعلّقة بغياب العقبات أمام الفعل. وقد تتكوّن هذه العقبات من سلطة فيزيائيّة، خاصة بالطبيعة أو البشر، تمنع رغباتنا من التحقّق: شروط جغرافيّة أو جدران سجن، رجال مسلّحون أو الخطر

(1) ibid., p. 92.

الناجم (المستخدَم كسلاح بشكل قصديّ أم غير قصديّ) عن الافتقار إلى الطعام أو الملجأ أو ضرورات حياتيّة أخرى؛ أو، مجددًا، قد تكون سيكولوجيّة: المخاوف و«العقد»، الجهل، الخطأ، الانحياز، الأوهام، الفانتازيات، الإكراهات، العُصابات و الذُّهانات- عوامل لا عقلانيّة من أنماط كثيرة. الحريّة الأخلاقيّة -ضبط الذات العقلانيّ- معرفة ما سيكون على المحك، ودوافع المرء في فعل ما فعَلَه؛ الاستقلاليّة عن التأثير غير المميَّز للأشخاص الآخرين أو للماضي الشخصيّ المعروف للمرء أو ماضي جماعة المرء أو ثقافته؛ تدمير الآمال، والمخاوف، والرغبات، والحب، والكراهية، والمُثُل التي سيتبيّن أنّها تفتقر إلى أيّ أساس حينما تتم معاينتها وتقييمها بشكل عقلانيّ - كلّ هذه العوامل تحقّق فعليًا التحرّر من العقبات، التي تكون بعضها من بين الأكثر ضخامة ومكرًا في طريق البشر؛ ولم يبدأ الفهم الملائم لأثرها الكامل، برغم التبصّر الحاد، ولكن المشتَّت، لمعلّمين أخلاقيّين من أفلاطون إلى ماركس وشوبنهاور، إلا في القرن الحالي [العشرين]، مع بروز التحليل النفسيّ وإدراك تضميناته الفلسفيّة. وسيكون من العبث إنكار صلاحية هذا المعنى من مفهوم الحريّة، أو تبعيّتها المنطقيّة الحميمة على العقلانيّة والمعرفة. ومثل جميع أنماط الحريّة، إنها تتكوّن في، أو تعتمد على، إزالة العقبات، والتي تكون في هذه الحالة العوائق السيكولوجيّة أمام الاستخدام الكليّ للسلطات البشريّة للوصول إلى أيّ غاية قد يسعى إليها الإنسان؛ ولكنّ [هذه العوائق] لا تشكّل إلا تصنيفًا واحدًا لمثل هذه العقبات، بصرف النظر عن مدى أهميّتها والافتقار إلى الملاءمة في تحليلها حتى الآن. وإنّ التأكيد على هذه العقبات على حساب إقصاء أنماط أخرى منها، وأشكال حريّة مميَّزة بشكل أفضل، يؤدّي إلى التحريف. ومع ذلك، فإنّ هذا ما كان يحدث، كما يبدو لي، من أولئك الذين اعتبروا أنّ الحريّة هي تقرير المصير، من الرواقيّين إلى سبينوزا، وبرادلي وستيوارت هامبشاير.

أن تكون حرًا يعني أن تكون قادرًا على اتخاذ خيار غير قسريّ؛ والخيار يستلزم إمكانيّات متنافسة - في أدنى الأحوال، بديليَنْ «مفتوحين» غير معاقَيْن. وقد يعتمد هذا، بدوره، على ظروف خارجيّة لا تترك سوى بعض الطرق غير موصدة. وحينما نتحدث عن مدى الحرية التي يتمتّع بها إنسان أو مجتمع، فسنفكّر، كما يبدو لي،

باتّساع، أو مدى، الطرق أمامهم، وعدد الأبواب المفتوحة، كما هي، ومدى انفتاحها أمامهم. إنّ المجاز قاصر عن التعبير، إذ إنّ «عدد» و«مدى» لا تفيان بالغرض. فبعض الأبواب أكثر أهميّة بكثير من أخرى - قد تكون الأمور التي ستقود إليها أكثر جوهريّة في حياة الفرد أو المجتمع. وقد تقود بعض الأبواب إلى أبواب مفتوحة أخرى، وبعضها إلى أبواب موصدة؛ ثمة حريّة فعليّة وأخرى محتمَلة - بالاعتماد على مدى سهولة فتح بعض الأبواب الموصدة، مع الأخذ في الاعتبار مصادر موجودة أو محتمَلة، جسديّة أو عقليّة. كيف يمكن للمرء مقارنة وضع بمواجهة وضع آخر؟ كيف يمكن للمرء اتخاذ قرار ما إذا كان الإنسان الذي لا يعيقه أشخاص آخرون أو ظروف من اكتساب الأمان الملائم، مثلًا، أو الضرورات الماديّة والرفاهيّات، بل محظور عليه حرية الكلام والاجتماع، هل هو أكثر أو أقل حريّة من ذاك الذي يجد بأنّ من المستحيل، بسبب السياسات الاقتصاديّة لحكومته، مثلًا، أن يحصل على ما هو أكثر من ضرورات الحياة، ولكنّه يمتلك فرصًا أكبر في التعليم أو حريّة التواصل أو الاجتماع مع الآخرين؟ إنّ مشكلات من هذا النمط ستظهر دومًا - إنّها معروفة تمامًا في الأدبيّات النفعيّة، وفعليًا في جميع أشكال السياسة العمليّة غير التوتاليتاريّة. حتى لو يكن بالإمكان تقديم قاعدة صارمة وسريعة، ستبقى تلك الحالة القائلة إنّ معيار الحريّة لإنسان أو جماعة، يتقرَّر، بدرجةٍ كبيرة، من خلال مدى الإمكانيّات القابلة للاختيار.

لو كان مجال الاختيار الخاص بالإنسان، أكان «جسديًا» أو «عقليًا»، ضيّقًا، إذًا وبصرف النظر عن مدى رضاه بشأنه، وأيًا تكن صحّة أنّ زيادة عقلانيّة الإنسان، تترافق مع زيادة وضوح الطريق العقلانيّ والوحيد الذي يكون أمامه، وقلة فرص ميله لأن يتذبذب بين البدائل (وهو طرح خاطئ كما يبدو لي)، وإنّ أيًا من هذه الأوضاع لن تجعله بالضرورة أكثر حريّة من إنسان يكون مدى الاختيار الخاص به أكثر اتّساعًا. وقد تُسهم إزالة العقبات عبر إزالة الرغبة بالدخول في، أو التنبّه إلى، الطريق الذي توجد فيه العقبات، في السكون، والرضا، بل وربما الحكمة، ولكن ليس في الحريّة. إنّ استقلاليّة العقل -تعقّل واندماج الشخصية، والصحة، والتناغم الداخليّ- شروط مفضَّلة بقدر كبير، وهي تستلزم إزالة عدد ملائم من العقبات للوصول إلى وضع

ملائم تُعتبَر فيه، لهذا السبب وحده، نوعًا من الحريّة - ولكنَّ نوعًا واحدًا ضمن أنواع أخرى. وقد يقول أحدهم إنّها فريدة على الأقل في هذا الوضع: بأنّ هذا النمط من الحريّة هو شرط لازم لجميع أنماط الحريّة - إذ لو كنت جاهلًا، ومهووسًا، ولا عقلانيًا، سأتعامى عن الوقائع بالتالي، وإنّ الإنسان الذي يتعامى بهذا القدْر سيكون، فعليًا، غير حر مثل إنسان تكون إمكانيّاته موصدة بشكل موضوعيّ. ولكن لا يبدو لي هذا صحيحًا. لو كنت جاهلًا بحقوقي، أو شديد العُصابيّة (أو شديد البؤس) بحيث لا أستفيد منها، سيجعلها هذا الأمر عديمة الفائدة بالنسبة إليّ؛ ولكنّه لن يجعلها غير موجودة؛ بابًا موصدًا يُفضي إلى طريق يقود إلى أبواب مفتوحة أخرى. وإنّ تدمير أو نقص شرط من شروط الحريّة (المعرفة، أو المال) لا يعني تدمير الحريّة بذاتها؛ إذ إنّ جوهرها لا يكمن في إمكانيّة الوصول إليها، بالرغم من أنّ قيمتها قد تكون كذلك. وإن تزايد الدروب التي يمكن للإنسان دخولها، واتّساع هذه الدروب، وتزايد الدروب التي تُفضي إليها، ستجعلها أكثر حريّة؛ وكلّما كانت معرفة البشر أفضل بشأن ماهيّة الدروب التي أمامهم، ومدى انفتاحها، ستزداد الحريّة التي سيعرفون أنفسهم عبرها. وأن تكون حرًا من دون معرفة، قد تكون سخرية مرّة، ولكن إذا اكتشف إنسان بالتالي بأنّ الأبواب كانت مفتوحة بالرغم من كونه لا يعرف ذلك، سيعبّر بمرارة لا بشأن نقص حريّته بل بشأن جهله. ويعتمد مدى الحريّة على فرص الأفعال، لا على معرفتها، بالرغم من أنّ معرفةً كهذه قد تكون شرطًا جوهريًا لاستخدام الحريّة، وبالرغم من أنّ العقبات في الطريق المُفضي إليها هي بحدّ ذاتها حرمان من الحريّة -من حريّة المعرفة-. يعمد الجهل إلى إغلاق الطرق، فيما المعرفة تفتحها. ولكنّ هذه الحقيقة البديهيّة لا تستلزم أن تتضمّن الحريّةُ وعيًا بشأن الحريّة، بل وبقدر أقل، أن يكونا متطابقَيْن.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ الأبواب الفعليّة المفتوحة هي التي تحدّد مدى حريّة إنسان ما، وليس تفضيلاته. لا يكون الإنسان حرًا حين لا يكون ثمة عقبات فحسب، سيكولوجيّة أو غير ذلك، في طريق رغباته -أو حين يكون بإمكانه فعل ما يرغب به- إذ في هذه الحالة، قد يُعتبر الإنسان حرًا ليس عبر تغيير فرص فعله، بل رغباته وأمزجته. لكن لو كان بإمكان سيّد ما تطويع عبيده كي يحبّوا قيودهم، هو لن يعمد بذلك إلى

زيادة حريّتهم بديهيًا، بالرغم من أنّه قد يزيد رضاهم أو على الأقل يُخفّض من بؤسهم. وقد استخدم أسياد عديمو الضمير، في سيرورة التاريخ، تعاليم دينيّة لجعل البشر أقل سخطًا بشأن المعاملة الوحشيّة والجائرة. ولو نجحت مثل هذه المعايير، وكان ثمة سبب للاعتقاد بأنّهم يفعلون هذا أغلب الأحيان، ولو تعلّمَ الضحايا أن لا يُلقوا بالًا لآلامهم والإهانات التي يتلقّونها (مثل إيبكتيتوس، على سبيل المثال)، فإنّ بعض الأنظمة الاستبداديّة ينبغي توصيفها بشكل محتمَل باعتبارها منتجة للحريّة؛ إذ عبر إزالة الإغراءات المُربِكة، و«استعباد» الأمنيات والرغبات، تعمد إلى خلق مزيد من الحريّة (استنادًا إلى هذه الافتراضات) أكثر من المؤسسات التي توسّع مجال الاختيار الفرديّ أو الديمقراطيّ، وتُنتج بالتالي الحاجة المُقلِقة للاختيار، لوضع المرء في اتّجاه بدلًا من الآخر - العبء البغيض لـ التنوّع المُربِك للخيارات[1] (الذي كان يتمّ اعتباره أحد أعراض اللاعقلانيّة من بعض المفكّرين في التراث العقلانيّ). وتُعد هذه المغالطة القديمة الآن شديدة الاعتياديّة بحيث لا تحتاج إلى تفنيد. وقد عمدتُ إلى اقتباسها لمجرّد تأكيد التميز الحاسم بين تعريف الحريّة باعتبارها مجرّد غياب العقبات التي تعيقني عن فعْل ما أرغب به (الذي قد يكون متوافقًا بشكل مفترَض مع حياة شديدة الضيق، تتضيّق بفعل أثر القوى الشخصيّة واللاشخصيّة، والتعليم أو القانون، الصديق أو العدوّ، المعلّم الدينيّ أو أحد الوالدين عليّ، أو حتى الذي أمارسه بشكلٍ واعٍ على نفسي)، والحريّة كمجال للاحتمالات المفتوحة موضوعيًا، أكانت مرغوبة أو لا، برغم أنّ من الصعب أو المستحيل تقديم قواعد لتقييم أو مقارنة درجاتها، أو فرض أوضاع مختلفة وفقًا لها.

وبالطبع، ثمة معنى، يلمّ به جميع الفلاسفة الأخلاقيّين، يكون فيه العبد إيبكتيتوس أكثر حريّة من سيّده أو الإمبراطور الذي أرغمه على أن يموت في المنفى؛ أو ذلك الذي لا تصنع فيه الجدران الحجريّة سجنًا. وبالرغم من ذلك، فإنّ مثل هذه العبارات تشتقّ قوّتها البلاغيّة من حقيقة أنّ ثمّة معنى معروفًا بشكل أكبر يمتلك فيه العبد أدنى درجة من الحريّة بين البشر، وتكون فيه الجدران الحجر والقضبان الحديد معوّقاتٍ

(1) (*embarras de choix*) بالفرنسيّة في الأصل.

جديّة أمام الحريّة؛ ولا تكون الحريّات الأخلاقيّة والفيزيائيّة أو السياسيّة أو القانونيّة مجرّد ألفاظ متجانسة في المعنى. وما لم يتم إبقاء جوهرٍ بعينه لمعنى سائد - أكان سمةً سائدة فرديّة أو «تشابهًا عائليًا» - في الذهن، سيكون ثمة خطر سيتمّ فيه تقديم هذا المعنى أو ذاك باعتباره جوهريًّا، فيما سيتم إخضاع المعاني الأخرى للتماثل معه، أو إقصاؤها باعتبارها تافهة أو زائفة. وإنّ أبرز الأمثلة على هذه العمليّة هي السفسطات التي يتم فيها تقديم أنماط متعددة من الإكراه أو السيطرة على الفكر باعتبارها وسائل لـ أو حتّى مكوّنات، للحريّة «الفعليّة»، أو، بشكل معاكس، يتم اعتبار المنظومات السياسيّة الليبراليّة أو القانونيّة كوسائل فعّالة لتكريس لا الحريّة فحسب، بل كذلك فرص استخدام مثل هذه الحريّة عبر أشخاص يكونون شديدي اللاعقلانيّة أو نقص النضج بسبب نقص التعليم أو وسائل أخرى من التطوّر العقليّ، بهدف فهم أو الاستفادة من مثل هذه القواعد أو القوانين. وبالتالي، إنّ المعنى المحوريّ لهذا الاصطلاح، لو كان ثمة معنى كهذا، هو الذي يكون تكريسه مهمًا.

ثمة كذلك اعتبار آخر يتعلّق بالمعرفة والحريّة أودّ عرضه مرة أخرى. صحيحٌ أنّ المعرفة تعمد دوماً، بالضرورة، إلى فتح بعض الأبواب، ولكن ألا تغلق أبوابًا أخرى؟ لو كنت شاعرًا، ألا يمكن أن تُسهم أشكال المعرفة تلك ذاتها في الانتقاص من سلطاتي، ومن حريّتي أيضًا؟ لنفترض أنني بحاجة إلى محفّزات لخيالي تكون أوهامًا وأساطير من نمط بذاته يتم تقديمها عبر الدين الذي نشأتُ فيه أو الذي تحوّلتُ إليه. ولنفترض بأنّ عقلانيًا مبجّلًا عمد إلى تفنيد هذه المعتقدات، وتبديد أوهامي، وطرد الأساطير؛ ألا يمكن أن تتم التضحية بالمكتسَب الواضح الذي وصلني في المعرفة والعقلانيّة عبر إنقاص أو تدمير سلطاتي كشاعر؟ إن من السهل كفايةً القول إنّ ما فقدتُه كان سلطةً تتغذّى على الأوهام أو الحالات أو المواقف اللاعقلانيّة تسبّبَ تقدّم المعرفة بتدميرها؛ وإنّ بعض السلطات غير مرغوبة (مثل سلطة خداع الذات) وأنّ السلطات، في أيّ حالة، هي سلطات وليست حريّات. قد يقال إنّ زيادة المعرفة لا يمكنها (قد يتم الادّعاء، كما أعتقد، بأنّ هذه حقيقة تحليليّة) الانتقاص من حريّتي؛ إذ إنّ معرفة جذور نشاطي يعني أن يتم إنقاذي من العبوديّة إلى المجهول - من التخبّط في الظلمة المليئة بكائنات خياليّة تولّد المخاوف والسلوك اللاعقلانيّ. علاوة

على ذلك، سيُقال إنّني، كنتيجة لتذمير مُثلي، اكتسبتُ زيادة واضحة في حريّة تقرير المصير؛ إذ إنّ بإمكاني الآن إعطاء تبرير عقلانيّ لمعتقداتي، بحيث تصبح دوافع أفعالي أوضح بالنسبة إلي. ولكن لو كنتُ حرًا بقدر أقل بحيث لا يمكنني كتابة نمط الشعر الذي اعتدتُ كتابته، ألن تكون ثمة عقبة جديدة أمامي؟ وإنّ اعتبار ما إذا كان الجهل نعمةً في هذه الظروف أو لا مسألةٌ أخرى. وإنّ السؤال الذي أود طرحه -وهو سؤال لا أعرف إجابته- هو ما إذا كان غياب المعرفة هذا شرطًا لازمًا في حالات عقليّة أو عاطفة بعينها يتحقّق فيها وحدها غياب معوّقات محدَّدة أمام بعض أشكال العمل الإبداعيّ. هذا سؤال إمبريقيّ، ولكن ثمة إجابة لسؤال أكبر تعتمد على إجابته: ما إذا كانت المعرفة لا تعيق أبدًا، بل تزيد دومًا، الكَمّ الإجماليّ للحريّة الإنسانيّة.

مجددًا، لو كنت مطربًا، فإنّ الوعي الذاتيّ -ابن المعرفة- قد يكبح العفويّة التي قد تكون شرطًا لازمًا لأدائي، كما كان تعاظم الثقافة، كما يعتقد روسّو وآخرون، يكبح مباهج البراءة الهمجيّة. وليس من المهم بقدْر كبير ما إذا كان هذا المعتقد بعينه صحيحًا؛ قد يكون الفرد الهمجيّ غير المتحضّر قد عرف مباهج أقل مما افترض روسّو؛ قد لا تكون الهمجيّة حالةً من البراءة على الإطلاق. ويكفينا الاعتراف بأنّ ثمة أنماطًا محدَّدة من المعرفة تمتلك التأثير السيكولوجيّ لمنع أنماط من التعبير عن الذات التي يجب، بشتى الأحوال، أن يتم اعتبارها أشكالًا من النشاط الحر. قد يُفسد التأمل لوحتي إن لم يكن معتمدًا على التفكير؛ وإنّ معرفتي بأنّ ثمة مرضًا، لم يتم اكتشاف علاج له، يدمّرني أو يدمّر أحد أصدقائي، كما قد يستنزف قدرتي الإبداعيّة الخاصة، ويكبحني بهذه الطريقة أو تلك؛ وإنّ الخضوع للكبح -بصرف النظر عن حسناته على المدى الطويل- لا يجعلني أكثر حريّة. وقد يتم الرد على هذا بأنّني لو كنتُ أعاني من مرض من دون أن أعرف بذلك، سأكون حرًا بقدر أقل من شخص يعرف ذلك، إذ إنّ بإمكاني على الأقل أن أحاول اتخاذ خطوات لفحصه، حتى لو أثبت المرض أنّه غير قابل للعلاج حتى الآن؛ إذ إنّ عدم التشخيص سيؤدّي حتمًا إلى تبديد الجهود في اتجاهات خاطئة، وسينتقص من حرّيتي عبر وضعي تحت رحمة قوى طبيعيّة ليس بإمكاني إهمال طبيعتها أو مواجهتها، لأنني أعجز عن تمييزها. هذا

هو الوضع فعليًا. لا يمكن لمثل هذه المعرفة أن تنتقص من حريّتي ككائن عقلانيّ، ولكنّها قد تُنهيني كفنّان. سيُفتح باب، وكنتيجة لهذا سيُوصَد باب آخر.

فلأعرض مثالًا آخر. قد لا تكون المقاومة ضدّ الاحتمالات الهائلة فعّالة إلا إذا كانت الاحتمالات غير معروفة كليًا؛ وإلا قد يكون من غير العقلانيّ أن تقاتل ضد أمر، حتى لو لم يكون معروفًا بأنّه غير قابل للمقاومة، يمكن أن يُعتبَر بقدرٍ كبير من الأرجحيّة أن يكون كذلك. إذ قد يكون جهلي الشديد بالاحتمالات هو ما يخلق وضعًا يمكنني، فيه وحده، أن أقاوم بنجاح. لو كان داوود يعرف أكثر بشأن جوليات، ولو كان غالبيّة سكّان بريطانيا يعرفون قدرًا أكبر عن ألمانيا عام 1940، لو كان ممكنًا اختزال الاحتمالات التاريخيّة إلى أمر يقارب دليلًا موثوقًا بشأن الأفعال، قد لا تكون بعض الإنجازات قد حدثت أساسًا. أكتشف أنّني أعاني مرضًا قاتلًا. سيمكّنني هذا الاكتشاف من محاولة إيجاد علاج – ما كان غير ممكن طالما كنتُ جاهلًا بمسبّبات وضعي. ولكن بافتراض أنّني سأرضي نفسي بأنّ وزن الاحتماليّة يقابل اكتشاف العلاج، بأنّه حالما دخل السم إلى المنظومة سيتبعه الموت؛ وبأنّ تلوّث الغلاف الجويّ كنتيجة لإطلاق سلاح نوويّ، لا يُمكن إبطال حدوثه. إذًا، ما الذي أكون فيه الآن أكثر حريّة لفعله؟ قد أعمد إلى تعزية نفسي بسبب ما حدث، لا إلى المقاومة العبثيّة، وأنّ أرتّب شؤوني، وأهيّئ إرادتي، وأتحاشى إبداء الأسى أو السخط اللذين يكونان غير ملائمين عند مواجهة المحتوم- هذا هو المعنى التاريخيّ الذي أصبحت عليه «الرصانة»، و«التعامل مع الأمور فلسفيًّا». ولكن حتّى لو اعتقدتُ بأنّ الواقع كيانٌ كليّ عقلانيّ (بصرف النظر عن معنى هذا)، وبأن أيّ رأي آخر بشأنه – على سبيل المثال، كأن أكون قادرًا على تحقيق احتمالات لا متناغمة عديدة- هو رأيٌ خاطئ يسبّبه الجهل، ولو عمدتُ بالتالي إلى اعتبار كلّ شيء فيه محتومًا بفعل العقل -ما ينبغي عليّ بنفسي أن أتمنّى أن يكون كيانًا كليًّا عقلانيًا- لن يُسهم اكتشاف بنية هذا الأمر في زيادة حريّة الاختيار الخاصة بي. بل إنه سيقتصر على تحريري من الأمل والخوف -فهذان الأمران من أعراض الجهل أو الفانتازيا - و[سيحرّرني] من الاختيارات أيضًا، إذ إنّ الاختيارات تستلزم وجود اثنين من البدائل على الأقل، لنقل الفعل واللافعل. وقد قيل لنا إنّ بوسيدونيوس الرواقيّ خاطبَ الألم الذي يعذّبه «أظهِرْ

أسوأ ما فيك أيها الألم؛ أيًا يكن ما ستفعله، ستعجز عن إرغامي على كراهيتك»[1].
ولكنّ بوسيدونيوس كان حتميًّا عقلانيًا: بصرف النظر عمّا يحدث فعليًّا، فليحدثْ؛ وإنّ تمنّي أن يكون على غير ما هو عليه إشارةٌ إلى اللاعقلانيّة؛ وتتضمّن العقلانيّة أنّ الخيار - الذي يتم تعريف الحريّة وفقًا لاحتمالاته - وهمٌ، لا يتّسع عبر المعرفة الفعليّة بل إنها تقتله.

تُسهم المعرفة في زيادة الاستقلاليّة، بحسب المعاني التي كان يقصدها كلٌّ من كانط، وسبينوزا ومريديه. وأود أن أسأل مرة أخرى: هل تقتصر الحريّة بأسرها على هذا؟ إنّ تقدّم المعرفة يكبح البشر عن إضاعة مواردهم على مشاريع تضليليّة. إذ كبحنا عن حرق الساحرات أو جَلْد المجانين بالسّياط أو التنبّؤ بالمستقبل عبر الإنصات إلى المتنبّئين أو النظر إلى أحشاء الحيوانات أو تحليق الطيور. كما قد يعمد إلى اعتبار كثير من مؤسسات وقرارات الحاضر -القانونيّة، و السياسيّة، والأخلاقيّة، والاجتماعيّة- منتهية الصلاحية، عبر إظهار أنّها قاسية وغبيّة وغير متوافقة مع السعي إلى العدالة أو العقل أو السعادة أو الحقيقة بالقدر ذاته الذي ننسب فيه الآن تلك الصفات إلى حرق الساحرات أو أكل لحم العدوّ لاكتساب المهارات. ولو أصبحت سلطات التنبّؤ الخاصة بنا، وكذلك معرفتنا عن المستقبل، أكبر بكثير، قد يُسهم هذا إذًا، حتى لو لم تكن تلك القدرات كاملة، في التغيير الراديكاليّ لرأينا بخصوص ما يكوّن إنسانًا، أو فعلًا، أو خيارًا؛ وكذلك، وبقدر كبير، لغتنا وتصوّرنا عن العالم. قد يجعل هذا الأمر سلوكنا أكثر عقلانيّة، وربما أكثر تسامحًا، وإحسانًا، وتحضّرًا، قد يحسّنه بطرق كثيرة، ولكن هل سيزيد مجال الاختيار الحر؟ للأفراد أو الجماعات؟ سيقوم بكل تأكيد بقتل بعض مجالات الخيال المؤسَّسة على معتقدات لا عقلانيّة، ولذا قد يُسهم في التعويض علينا عبر جعل بلوغ بعض غاياتنا أكثر سهولة وتناغمًا. ولكن من سيجزم بأنّ التوازن سيكون لمصلحة حريّة أكثر اتّساعًا؟ وما لم يكرّس المرء تكافوءات منطقيّة بين أفكار الحريّة، وتقرير المصير، ومعرفة الذات بطريقة استنتاجيّة بعينها -كما سعى إلى فعله سبينوزا وهيغل ومريديهما الحديثون- لَمَ

(1) Cicero, *Tusculan Disputations*, loc. cit.

يتوجّب أن يكون هذا صحيحًا؟ ولقد أكّد ستيوارت هامبشاير و إي. ف. كاريت، خلال بحثهما في هذا الموضوع، بأنّ المرء، حينما يواجه أيّ وضع، سيقوم بالاختيار دومًا، على الأقل، بين أن يحاول فعل شيء ما أو أن يترك الأمور تتخذ مسارها. دومًا؟ لو كان ثمة معنى للقول إنّ ثمة عالمًا خارجيًا، وإنّ معرفته، بالمعنى التوصيفيّ لمفردة «يعرف»، لا تعني تغييره. وبخصوص المعنى الآخر لمفردة «يعرف» - العمليّ، الذي تكون فيه عبارة «أعرف ما سأفعل» مشابهةً لعبارة «أعرف ما أفعل»، وهذا لا يشير إلى شذرة من المعلومات بل إلى قرار يغيّر الأمور بمعنى ما - ألن يذوي [معنى التساؤل] لو تقدّم علم السيكو-فيزيولوجيا بقدْرٍ كافٍ؟ إذ، حينذاك، ألن يكون تصميمي على الفعل أو الإحجام عن الفعل مشابهًا أكثر فأكثر لمبادرة رجال بلاط الملك كانوت[1]؟

تُسهم المعرفة، كما قيل لنا، في توسعة حدود الحريّة، وهذا طرح بديهيّ. وهل من غير المعقول أن يميل تنامي المعرفة أكثر فأكثر بنجاح إلى تكريس الأطروحة الحتميّة كحقيقة إمبريقيّة، وتفسير أفكارنا ومشاعرنا، رغباتنا وقراراتنا، أفعالنا وخياراتنا، وفقًا لتعاقبات طبيعيّة منتظمة ثابتة، بهدف تغيير ما سيبدو بشكل تقريبيّ لا عقلانيًا مثل إضفاء أملٍ على تحقّق مغالطة منطقيّة؟ كان هذا، قبل أيّ شيء، برنامج ومعتقد كثيرين من الفلاسفة ذوي الاحترام، على اختلاف وجهات نظرهم، مثل سبينوزا، وهولباخ، وشوبنهاور، وكونت، والسلوكيّين. هل يمكن لمثل هذا التحقّق أن يزيد مجال الحريّة؟ وبأيّ معنى؟ ألن يعمد، بالأحرى، إلى اعتبار هذه الفكرة، أي الرغبة بحريّة متفاوتة، فكرةً عقيمة لا طائل منها، وألن يشكّل هذا وضعًا جديدًا؟ سيترافق «ذوبان» مفهوم الحريّة مع زوال معنى «يعرف» الذي لا نقصد به معرفة أمر ما، بل معرفة ما سيتمّ فعله، وهو المعنى الذي عمد كلٌّ من هامبشاير وهارت إلى التركيز

---

(1) الملك كانوت (985 أو 995-1035)، كان ملكًا على الدنمارك، وإنكلترا، والنروج، وأجزاء من السويد. بلغت قوّة مملكته إلى درجة جعلت رجال بلاطه ومستشاريه يعمدون إلى إقناعه بأنّ المدّ والجزر في البحر يخضع لمشيئته. ولذا، وبهدف إقناعهم بعكس ذلك، أخذ عرشه إلى الشاطئ، وأمر الأمواج أن تتوقف؛ وحين لم تتوقّف عن جريانها، بكل تأكيد، أثبت لمستشاريه أنّ كلّ قوّة، مهما بلغت عظَمتها، ستكون مقيّدة بحدود ما.

عليه[1]؛ إذ لو كان كل شيء مقرَّرًا سلفًا، لن يكون ثمة شيء كي نختاره، أو شيء لنقرره. ولعل أولئك الذين اعتبروا الحريّة بأنّها الاعتراف بالضرورات كانوا يتأمّلون جوهر هذا الوضع بذاته. ولو كان الأمر كذلك، ستكون فكرتهم عن الحريّة شديدة الاختلاف عن أولئك الذين يعرّفونها وفقًا للخيار والقرار الواعيَيْن.

ولا أودّ إعطاء حُكم قيمة: بل سأعمد فحسب إلى اقتراح أنّ القول إنّ المعرفة جيّدة أمرٌ؛ بينما القول إنّها، بالضرورة، وبشتى الأحوال، متناغمة مع الحريّة، بل إنّها كذلك على تلازم مشترك معها (أو حتى، كما يعتقد البعض، بأنّها متطابقة حرفيًّا معها)، في معظم المعاني التي تُستخدم فيها الكلمة، هو أمرٌ آخر، شديد الاختلاف. وربما يكون التأكيد الثاني متجذّرًا في الرأي التفاؤليّ -الذي يبدو لي أنّه يكمن في جوهرٍ قدر كبير من العقلانيّة الميتافيزيقيّة- القائل إنّ جميع الأشياء الجيّدة يجب أن تكون متناغمة، ويتوجّب، بالتالي، أن تكون الحريّة، والنظام، والمعرفة، والسعادة، ومستقبل مغلق (وآخر مفتوح؟)، متناغمة على الأقل، بل وربّما تستلزم إحداها الأخرى في نموذج منهجيّ. ولكنّ هذا الطرح لا يكون صحيحًا بشكل بديهيّ، إلا إذا استند إلى أساسات إمبريقيّة. وحقيقةً، لعلّها إحدى أقل المعتقدات معقوليّةً من تلك التي تعمَّق مفكّرون بارزون ذوو تأثيرٍ طاغٍ في دراستها.

(1) Stuart Hampshire and H. L. A. Hart, "Decision, Intention and Certainty", *Mind* 67 (1958), 1-12.

المؤلّف:

إيزايا برلين (1909-1997): ولد في ريغا، عاصمة ليتوانيا، عام 1909. وحين أصبح في السادسة، انتقلت عائلته للإقامة في روسيا؛ حيث شهد في بتروغراد، عام 1917، الثورتين الديمقراطيّة الاجتماعيّة، والبلشفيّة.

استقرّت عائلته في إنكلترا عام 1921، حيث تلقّى تعليمه في مدرسة سان بول في لندن، وكليّة كوربوس كريستي في أوكسفورد. عمل أستاذ كرسيّ تشيشل للنظريّة الاجتماعيّة والسياسيّة في جامعة أوكسفورد (1957-1967)، ليؤسّس بعدئذ (ويصبح رئيسًا مؤسّسًا) لكليّة وولفسون (1966-1975). بالإضافة إلى كتابه الحريّة، صدرت كتب عديدة مهمّة في حياته وبعد وفاته عام 1997، من أهمّها: كارل ماركس، انطباعات شخصيّة، ضد التيّار، جذور الرومانتيكيّة، سلطة الأفكار، العقل السوفياتيّ، الحريّة وخيانتها.

المحرّر:

هنري هاردي: زميل في كليّة وولفسون، أوكسفورد. يعمل كأحد الأوصياء على تراث إيزايا برلين. قام بتحرير (والمشاركة في تحرير) عدة كتب أخرى لبرلين، منها: العقل السوفياتيّ، وضد التيّار.

المترجم:

يزن الحاج (1985): كاتب ومترجم سوريّ. أصدر مجموعة قصصيّة، شبابيك (2011)، وترجم كتاب إيان روبرتس، السينما التعبيريّة الألمانيّة (2013)، وكتاب آلان باديو وسلافوي جيجك، الفلسفة في الحاضر [عن دار «التنوير» (2013)].

الفهرس